فہرست

تعارف

فلسفہ کبھی میرا موضوع نہیں رہا' لیکن پچھلے چند برسوں میں میں نے اردو قارئین کو عربی ادب و فن کی جن شخصیات سے روشناس کرایا' وہ اتفاق سے اہل فکر تھے اور کسی نہ کسی حوالے سے ان کا تعلق فلسفے کے ساتھ جوڑا جاتا ہے۔ دورِ عباسی کے نامور شاعر ابوالعلاء معری نے اپنے ایک پورے دیوان (لزومیات) میں خالصتاً فکر کی شاعری کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس کا ایک معلوم رویہ ہے۔ چنانچہ مسلم فلسفے کی تاریخوں میں اس کا ذکر آتا ہے۔ اسی زمانے کی ایک خفیہ تنظیم اخوان الصفاء نے بھی ریاضیاتی اور سائنسی علوم کے ساتھ فلسفیانہ افکار و نظریات کی پیشکش میں بڑا کام کیا اور اس کے لیے باون رسائل تصنیف کیے۔ معری اور اخوان پر کام کرتے ہوئے میں قدرتی طور پر فلسفے کی دنیا میں بھی جا نکلا۔ یونانی فلسفے سے تو زیادہ نہیں لیکن مسلم علم کلام اور فلسفے سے میری کچھ آشنائی ضرور ہوئی اور مجھے یہ موضوع دلچسپ لگا۔ معری اور اخوان پر میں نے جو کچھ ایک ادبی رسالے میں لکھا' وہ عموماً پسند کیا گیا' جس کی ایک وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ اس میں سلاست اور صفائی تھی۔ بات کچھ اس انداز سے کی گئی تھی کہ ایک عام اردو قاری بھی اسے بآسانی سمجھ سکے اور اس سے مستفید ہو سکے۔ اس پر میرے بعض احباب کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اپنے اسی سادہ اور سلیس اسلوب میں میں کیوں نہ مسلم فکر و فلسفے کا ایک عہد بعہد جائزہ اردو قارئین کے لیے پیش کروں تاکہ یہ موضوع جس سے لوگ عموماً گھبراتے ہیں' ان کے لیے اتنا اجنبی اور مشکل نہ رہے۔ یہ خیال جو پہلے کچھ عرصہ خیال ہی رہا۔ اب حقیقت کا جامہ اوڑھ کر آپ کے سامنے ہے۔

اس کتاب ''مسلم فکر و فلسفہ- عہد بہ عہد'' میں دو باتیں قابل توجہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کا دائرہ (Range) اس طرح کے عام جائزوں کی بہ نسبت زیادہ وسیع ہے۔ یہ یونانی فلسفے کی شروعات سے آغاز کر کے بیسویں صدی میں علامہ اقبال تک آتی ہے۔ یہ پچیس صدیوں سے بھی زیادہ عرصہ بنتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ ایک غیر پیشہ ور (Layman) کی لکھی ہوئی ہے جس نے اسے لکھتے ہوئے اپنے جیسے عام قارئین کو سامنے رکھا ہے اور جہاں تک ہو سکا ہے اس نے ان کی خاطر فلاسفہ کے ادبی اور خالصتاً تکنیکی انداز بیان کے استعمال سے یا تو اجتناب برتا ہے یا پھر اسے آسان اور قابل فہم بنا دیا ہے۔ یوں فلسفہ ایسا موضوع ہے جس کے لیے انسانی ذہن کی سب سے اعلیٰ صلاحیت یعنی فکر اور سوچ بروئے کار آتی ہے۔ اس لیے اس میں مشکل مقام تو آتے ہی ہیں اور اس کی بعض اصطلاحیں ایسی ہیں کہ جن کے استعمال کیے بغیر چارہ نہیں' تاہم اس جائزے میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو بات اس طرح کی جائے کہ وہ سمجھ میں بھی آئے اور پڑھنے میں دلچسپ (Readable) بھی لگے۔

مسلم فکر و فلسفے کا جائزہ لیتے ہوئے بات فلسفۂ یونان سے کیوں شروع کی گئی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فکر کے دو بڑے ماخذ قرآن اور فلسفہ یونان ہیں۔ یونان کا فلسفہ جب ترجموں کے واسطے سے عربی زبان میں دستیاب ہوا تو مسلمانوں میں فلسفیانہ سوچ کا آغاز ہوا اور ان کے علم میں آیا کہ انسان اور کائنات کے مسائل میں یونانی فلاسفہ نے کیا کہا اور افلاطون اور ارسطو جیسے اکابر کی فکر ان مسائل میں کہاں تک پہنچی تھی۔ چنانچہ کندی سے لے کر آگے تک مسلمانوں میں جتنے بھی فلاسفہ اور اہل فکر ہوئے وہ سب کے سب یونانی فلسفے سے متاثر یا اس کے خوشہ چیں تھے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ مسلم فکر و فلسفے پر بات کرنے سے پہلے اتنا ضرور بتا دیا جائے کہ فلسفہ ہے کیا چیز؟ اس کا میدان کار کیا ہے؟ یہ کب اور کہاں شروع ہوا اور کن حالات میں سے گزرا؟ یہ سب کچھ اگر کتاب کے شروع میں نہ بتایا جاتا تو آگے مثلاً کندی اور رازی کو پڑھتے ہوئے قاری کو پتا نہ چلتا کہ ارسطو اور فیثاغورث وغیرہ جن کا اتنا نام لیا جا رہا ہے۔ آخر کون لوگ تھے اور انہوں نے فلسفے کے مسائل پر کیا سوچا اور کیا کہا تھا؟

اسلام سے پہلے عربوں میں فکر کی کوئی قابل ذکر روایت نہیں ملتی۔ اسلام نے آ کر اپنے ماننے والوں کو ایک واضح اور مربوط تصور کائنات دیا اور ساتھ ہی انہیں اس عالم اور اس کے مظاہر میں فکر و تدبر کرنے اور اگلی تہذیبوں کے حالات پڑھ کر ان سے سبق سیکھنے کی ترغیب دی۔ اسلام کے پیغام کو لے کر مسلمان ایک قوت بن کر ابھرے اور کچھ ہی عرصے میں ان کا اقتدار دور دور تک پھیل گیا۔ اس پھیلاؤ کے نتیجے میں وہ قدیم علم و معرفت کے آثار سے روشناس ہوئے۔ یونان کا فلسفہ اور سائنس' ایران کی ادبی اور سیاسی دانش' ہندوستان کی طب اور ریاضیات۔ یہ سب اخذ و استفادے کے لیے ان کی دسترس میں آ گئے۔ اسی کے ساتھ ہی انہیں اس چیلنج کا بھی سامنا ہوا کہ عقلی معیاروں پر پورا اترنے کے لیے وہ اپنے مذہب میں اسی طرح کی لچک اور توانائی پیدا کریں جو مشرق قریب کے دوسرے مذاہب یہودیت اور نصرانیت نے بڑی کوششوں کے بعد اپنے اندر پیدا کی تھی۔ مسلم علماء و فقہاء کا مقابلہ مفتوحہ قوموں اور یہود و نصاریٰ کے ایسے متکلمین سے ہوا جو فلسفہ اور منطق سے پوری طرح لیس تھے۔ علماء نے پہلے تو اپنے عقیدے کے زور پر ان لوگوں کے سوالات اور اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی لیکن جب اس میں ان کو کامیابی نہ ہوئی تو انہیں بھی عقلی دلائل سے کام لینا پڑا اور اس کے لیے انہوں نے فلسفے اور منطق کا سہارا لیا۔ اس طرح مسلمانوں میں علم کلام کا آغاز ہوا جس نے آگے چل کر باقاعدہ فلسفے کی صورت اختیار کر لی۔

لیکن علم کلام کی ابتدا سے پہلے مسلمانوں کے اندر کچھ ایسے فرقے پیدا ہوئے جن کے وجود میں آنے کی وجہ ان کی خاص سیاسی فکر تھی جو بعد میں دینی فکر میں بدل گئی۔ آنحضرتؐ کی وفات کے بعد جب خلافت کا مسئلہ سامنے آیا تو اس میں کچھ وقت کے لیے مسلمانوں کے درمیان اختلاف پیدا ہوا لیکن بالآخر حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ ان کے بعد حضرت عمرؓ اور پھر حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے' تاہم لوگوں کا ایک طبقہ ایسا موجود رہا جن کی رائے یہ تھی کہ خلافت کے سب سے زیادہ حقدار حضرت علیؓ تھے۔ یہ لوگ البتہ ایک عرصے تک خاموش اور پرسکون رہے اس لیے کہ پہلے دو خلفاء نے اتنے عدل اور ایمانداری کے ساتھ خلافت کا کاروبار چلایا کہ ان کے خلاف آواز اٹھانے کا کوئی جواز پیدا نہ ہو سکا۔ لیکن حضرت عثمانؓ کے زمانے میں اور پھر ان کے بعد جب حضرت علیؓ نے خلافت سنبھالی تو ان

کے حامی شیعان علی (علی کا گروہ) کے نام سے باقاعدہ طور پر سامنے آئے اور کچھ ہی عرصے بعد انہوں نے امامت کا نظریہ پیش کر دیا اور کہا کہ امامت خلافت سے مختلف چیز ہے۔ یہ لوگوں کے امور کے لیے منتخب نہیں ہوتی بلکہ یہ دین کا ایک رکن ہے اور اسلام کی بنیاد ہے جس سے کوئی نبی غافل نہیں رہ سکتا۔ چنانچہ آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ کو امام نامزد کیا تھا اور یہ پہلے امام اپنے بعد دوسرے امام کو نامزد کریں گے اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا جائے گا۔ مسلمانوں کا یہ فرقہ شیعہ کہلایا اور یہ امت مسلمہ کے ایک جزو کے طور پر مختلف ممالک میں آج تک موجود چلا آتا ہے۔ پھر جب حضرت علیؓ کی خلافت کے زمانے میں ان کے اور معاویہؓ کے درمیان صفین کے مقام پر جنگ ہوئی اور معاویہؓ نے شکست کو سامنے دیکھ کر تحکیم (ثالثی) کی تجویز پیش کی جسے حضرت علیؓ نے منظور کرلیا تو ان کے ساتھیوں میں سے کچھ لوگ ان کی فوج سے نکل گئے اور خوارج (نکل جانے والے) کہلائے۔ انہوں نے حضرت علیؓ سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنی اس غلطی بلکہ کفر سے توبہ کریں اور تحکیم کا معاہدہ توڑ دیں۔ جب حضرت علیؓ نے ان کی یہ بات نہ مانی تو خوارج ان کے دشمن ہوگئے اور بالآخر ان کے ایک آدمی نے حضرت علیؓ کو شہید کر دیا۔ خوارج کا یہ فرقہ جو خلافت کے جھگڑے کی وجہ سے پیدا ہوا تھا' روز بروز قوت پکڑتا گیا اور اس نے دینی امور میں زہد و ریاضت کے ساتھ ساتھ تشدد اور جارحیت کے رویے کو فروغ دیا اور اموی حکومت کے لیے مشکلات کا سبب بنے رہے۔ امویوں کے بعد جب عباسی برسراقتدار آئے تو ان کے ساتھ بھی انہوں نے وہی سلوک جاری رکھا' تاہم وقت کے ساتھ ساتھ یہ فرقہ کمزور پڑتا چلا گیا اور بالآخر تقریباً ختم ہوگیا۔

ان دو فرقوں -شیعہ اور خوارج- سے باہر کچھ لوگ ایسے تھے (جن میں بعض جلیل القدر صحابی بھی تھے) جو ان سارے اختلافات اور فتنوں سے الگ تھلگ رہے اور آنحضرتؐ کی ایک حدیث پر عمل کرتے ہوئے انہوں نے گھر میں بیٹھ رہنے کو افضل جانا۔ ان اصحاب کے طرز عمل کو اپنے لئے نمونہ قرار دیتے ہوئے ایک اور فرقہ مرجۂ پیدا ہوا جو بہت معتدل مزاج اور امن پسند تھا۔ جب ان لوگوں نے دیکھا کہ ایک طرف خوارج حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اور تحکیم کے ماننے والوں کو کافر قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف شیعہ حضرت ابوبکرؓ اور عثمانؓ اور ان کے حامیوں پر کفر کا الزام لگاتے ہیں اور پھر یہ دونوں فرقے اموی

خلفاء کی بھی تکفیر کرتے ہیں اور ان پر لعنت بھیجتے ہیں تو مرجۂ نے آ کر ان سب کے ساتھ مصالحت کا رویہ اختیار کیا۔ انہوں نے کسی فرقے کو بھی کافر نہ کہا اور نہ ان کی مذمت کی۔ انہوں نے ان سب کے بارے میں اعلان کیا کہ وہ ان کا معاملہ خدا پر چھوڑتے ہیں' وہ ان کے درمیان فیصلہ کرے گا۔ مرجۂ کے معنی ارجاء کرنے یعنی مہلت دینے والوں کے ہیں۔

اس طرح مسلمانوں میں سوچنے اور اس سوچ کی بنیاد پر اپنا رویہ متعین کرنے کی ابتدا تو سیاست سے ہوئی لیکن پھر اس میں ایمان اور عقیدے سے متعلق امور بھی شامل ہوتے گئے۔

علم کلام کی ابتدا بھی سیاسی حالات کی وجہ سے ہوئی۔ وہ یوں کہ بنو امیہ نے اقتدار میں آ کر خلافت کو خاندانی میراث میں بدل دیا اور اسے برقرار رکھنے کے لیے جبر و تشدد سے کام لیا اور ان کے عمال نے ہر طرف قتل و غارت کا بازار گرم کر دیا۔ حریت پسند عرب ان حالات سے سخت نالاں ہوئے تو انہوں نے حکومت کے ارباب سے پوچھا کہ وہ اتنا ظلم کیوں کرتے ہیں اور خدا سے کیوں نہیں ڈرتے' تو ان لوگوں نے جواب دیا کہ جو کچھ ہو رہا ہے' خدا کے حکم سے ہی تو ہو رہا ہے۔ اس لیے کہ اس کے حکم کے بغیر تو کوئی پتا بھی نہیں ہل سکتا۔ یہ عجیب جواب سن کر جب لوگوں نے اس وقت کے نامور عالم و زاہد حضرت حسن بصری سے رجوع کیا اور ان کی رائے طلب کی تو انہوں نے جواب دیا کہ ''دشمنان خدا جھوٹ کہتے ہیں۔'' اصحاب اقتدار کے اس جبری مسلک کے خلاف ''قدریہ'' فرقہ پیدا ہوا جس کا کہنا یہ تھا کہ انسان اپنے اعمال پر قادر ہے اور اگر وہ غلط کام کرتا ہے تو اسے اس کی سزا ضرور ملے گی۔ ابتدا میں ان دو فرقوں' جبریہ اور قدریہ کی آپس میں کشمکش رہی۔ بعد میں قدریہ کے نظریات کو معتزلہ نے آگے بڑھایا اور ان میں وسعت پیدا کی۔ ''معتزلہ'' کے وجود میں آنے کے متعلق عام روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے جو حضرت حسن بصری کے درس میں موجود تھا' ان سے سوال کیا کہ اگر ایک شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو تو خوارج اسے کافر قرار دیتے ہیں اور مرجۂ اسے مومن سمجھتے ہیں اور اس کا معاملہ خدا کے سپرد کرنا چاہتے ہیں۔ آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ پیشتر اس کے کہ حسن بصری اس کا جواب دیتے' قدری فرقے کا ایک عالم واصل بن عطا بول اٹھا کہ وہ نہ کافر ہوگا نہ مومن بلکہ وہ ان دو

حالتوں کے درمیان کی حالت (المنزلۃ بین المنزلتین) میں ہوگا'' حسن بصری نے اس کا برا مانا اور کہا کہ یہ شخص (واصل) ہم سے الگ ہوگیا۔ چنانچہ واصل اور اس کا ایک ساتھی حسن بصری کے درس سے اٹھ کر مسجد کے ایک دوسرے کونے میں جا بیٹھے اور وہیں سے اپنے نظریات کا پرچار کرنے لگے۔ اس دن سے اس فرقے کا نام معتزلہ (یعنی الگ ہو جانے والے) پڑ گیا۔

معتزلہ عقائد میں غور و فکر کی دعوت دیتے تھے' چنانچہ اسلام میں ان کی وجہ سے عقلی استدلال کا آغاز ہوا۔ انہوں نے قدر و اختیار' عدل و انصاف' آزادی فکر و نظر' عقلیت پسندی اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے انقلابی نظریات کو فروغ دیا۔ چنانچہ اموی سلاطین و خلفاء ان کے عقائد کو اپنے لئے خطرناک سمجھنے لگے۔ معتزلہ کو بعض مستشرقین عقلیت پسند کہتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ وہ دراصل متکلم تھے اور اسلامی عقائد کی صداقت کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے یہودی' مجوسی' نصرانی اور صابی لوگوں سے بارہا مناظرے کئے اور ان کا مقابلہ خود ان کے عقلی حربوں سے کیا۔ انہوں نے معقولات (فلسفہ' منطق) کا مطالعہ کیا اور عقلی دلائل سے غیر مذاہب کے علماء کو خاموش کر دیا۔ اس طرح دنیائے اسلام میں عقل و نقل یا فلسفہ و مذہب کی تطبیق کا آغاز ہوا جسے اصطلاح میں ''علم کلام'' کہا جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ معتزلہ نے محسوس کیا کہ فلسفہ ایک مستقل شعبہ علم ہے اور بذات خود احقاق حق کی قدرت رکھتا ہے۔ چنانچہ مذہب کے دوش بدوش فلسفہ اور وحی کے ساتھ ساتھ عقل کی اہمیت بھی تسلیم کر لی گئی۔ تبھی یعقوب بن اسحاق کندی' جس سے مسلم فلسفے کا آغاز ہوتا ہے معتزلی عقائد رکھتا تھا۔

معتزلہ جو آٹھویں صدی کے وسط سے سرگرم کار ہوئے تھے' ایک مدت تک ان کو بہت عروج رہا۔ بڑے بڑے نامور مصنفین ان میں پیدا ہوئے۔ مشہور عباسی خلفاء اور سلاطین نے فخر یہ اس لقب کو اختیار کیا۔ خلیفہ مامون کے زمانے میں وہ اپنے اوج کمال کو پہنچ گئے۔ لیکن اس کامیابی نے ان کا سر پھیر دیا اور اعتدال اور رواداری کا دامن ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا۔ چنانچہ انہوں نے اپنے مخالفین کو (جن میں امام احمد بن حنبل جیسے لوگ شامل تھے) جبر و تشدد کا نشانہ بنایا اور انہیں قید میں ڈالے رکھا۔ اپنے اس رویے اور کچھ دوسری باتوں کی وجہ سے وہ اپنی مقبولیت کھوتے چلے گئے۔ خلیفہ متوکل نے مذہبی تعصب کی وجہ سے

ہر قسم کی عقلی ترقی پر قدغن لگا دی۔ لیکن اس سے معتزلہ کو مٹایا نہ جا سکا اور وہ دسویں صدی تک کسی نہ کسی صورت میں موجود رہے۔

اس اثنا میں یونانی فلسفہ اور علوم (طب' ہیئت اور کیمیا) ترجموں کی وساطت سے مسلم دنیا میں پہنچنے لگ گئے تھے۔ اموی عہد میں تو کم لیکن عباسی عہد میں تراجم کی یہ کارروائی بہت وسیع پیمانہ پر ہوئی جس کے نتیجے میں پہلے طب' ہیئت اور ریاضیات پر یونانی اور ہندوستانی تصانیف کے ترجمے ہوئے اور اس کے بعد یونانی فلسفے اور سائنس کی کتب کو عربی میں منتقل کر لیا گیا۔ لیکن مسلم مفکر جس فلسفے سے متعارف ہوئے وہ یونان کا کلاسیکی فلسفہ نہیں بلکہ اس کی ایک بدلی ہوئی صورت تھی جسے "نوفلاطونیت" کہتے تھے۔ اس کی وجہ یہ کہ چوتھی صدی قبل مسیح میں جب سکندر نے مشرق قریب کے ملکوں کو فتح کیا اور ۳۳۲ ق م میں سکندریہ کا شہر آباد کیا تو فلسفہ یونان نے جو ایتھنز کے سیاسی زوال کے بعد اب ادبار کی حالت میں تھا' آہستہ آہستہ مشرق کی جانب اپنا سفر شروع کیا اور جب وہ سکندریہ میں پہنچا تو اس کی قلب ماہیت ہوگئی۔ وہ یوں کہ یہ فلسفہ جو پہلے خالصتاً یونانی اور مقامی تھا' اب اپنے مزاج اور کردار میں عالمی (Cosmopolitan) ہوگیا۔ مشرق کے عرفان کے اثر سے اس میں گہرے مذہبی اور صوفیانہ میلانات پائے جانے لگے جن سے قدیم فلاسفہ بالکل ناآشنا تھے۔ اسی سکندریہ میں فلو یہودی (م ۵۰ عیسوی) نے سب سے پہلے مذہب و فلسفے کی تطبیق کا آغاز کیا۔ اس وجہ سے فلو کو علم کلام یا عقل و نقل کی تطبیق کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ اور آگے چل کر اسی شہر میں فلاطینوس (م--۲۷۰ء) اور اس کے شاگرد فرفوریوس (م ۳۰۳ء) نے ایک نئے' نوفلاطونی فلسفے (Neoplatonism) کی بنیاد رکھی۔ جس میں کلاسیکی یونانی فلسفے کے تمام بڑے بڑے دھاروں' افلاطونیت' ارسطوئیت' فیثا غورثیت اور رواقیت کو ملا کر ان کا ایک مرکب بنا دیا گیا۔

۶۴۱ء میں جب مسلمانوں نے سکندریہ فتح کیا ہے تو یہ شہر یونانی فلسفے' طب اور سائنس کا ایک ترقی یافتہ مرکز بنا ہوا تھا اور اسے بین الاقوامی شہرت حاصل تھی۔ سکندریہ کے علاوہ اس زمانے میں یونانی علوم کے کچھ اور مراکز مثلاً انطاکیہ' نصیبین' حران اور جندیسا پور بھی تھے اور ان کے نسطوری عیسائیوں اور صابئین نے یونانی فلاسفہ کی تصنیفات کو سریانی سے عربی میں منتقل کیا تھا۔ ان مدارس میں جس فلسفہ یونانی کی تعلیم دی جاتی تھی' وہ دراصل نوفلاطونی تھا۔ چنانچہ مسلمانوں کی رسائی یونانی فلسفے تک نوفلاطونیت کے واسطے سے ہوئی۔

سریانی علماء ارسطو اور دوسرے فلاسفہ یونان کی شرح نو فلاطونی اصولوں کی روشنی میں کرتے تھے۔ سکندر افرودیسی نے نفسیات ارسطو کی شرح مذہبی زاویہ نگاہ سے کی تو وہ عربوں میں بڑی مقبول ہوئی۔ الٰہیات ارسطو کا عربی ترجمہ ۸۴۲ء میں ہوا۔ یہ ارسطو کی تصنیف نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کے انیڈز کے آخری تین ابواب کا ملخص تھا جو نیمیاح نے لکھا تھا۔ عربوں نے غلطی سے اسے ارسطو کی تصنیف سمجھ لیا اور الٰہیات کے نوفلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کردیے گئے۔ اس طرح عالم اسلام میں ہر کہیں ارسطو کے نام پر نوفلاطونیت کی اشاعت ہوئی۔ اس ''اسلامی نوفلاطونیت'' کو ابن سینا، اخوان الصفاء اور دوسرے مسلم فلاسفہ نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

عقلیت پسندی کے رواج اور ترجموں کی وساطت سے فلاسفہ یونان کے افکار کی اشاعت کے باعث اب حالات اس امر کے لیے سازگار ہوئے کہ مسلمانوں کے ہاں باقاعدہ فلسفیانہ سرگرمی کا آغاز ہو۔ یہ آغاز نویں صدی کے اوائل میں ابویوسف یعقوب الکندی سے ہوا اور مسلمانوں کے ہاں فلاسفہ پیدا ہونا شروع ہوئے۔ کندی، ابوبکر رازی، فارابی اور ابن سینا جو ایک دوسرے کے بعد آئے، باضابطہ فلسفی تھے۔ ان کے علاوہ فلسفیانہ فکر رکھنے والوں میں اخوان الصفاء اور پھر غزالی تھے اور یہ سب کے سب لوگ اسلامی سلطنت کے مشرقی ممالک (یعنی شرق اوسط) میں ہوئے۔ اس کے بعد مشرق میں فلسفے کے لیے فضا سازگار نہ رہی تو اس نے مغرب کا رخ کیا جہاں ہسپانیہ میں اموی حکومت کا دور تھا اور جہاں اموی خلیفہ حکم کی ہدایت پر فلسفہ اور سائنس کے موضوعات پر بہت سی کتابیں مشرق سے درآمد کی گئی تھیں اور وہاں بھی یہ عقلی علوم پڑھے جانے لگے تھے۔ ہسپانیہ میں فلسفے اور سائنس کے خلاف شروع میں کچھ آوازیں اٹھیں اور ان موضوعات پر کتابیں جلائی بھی گئیں، تاہم فلسفیانہ فکر و تعقل کو دبایا نہ جا سکا اور یہاں بھی فلاسفہ پیدا ہونے لگے۔ بارہویں صدی میں یہاں تین بڑے فلاسفہ، ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد پیدا ہوئے اور اموی ہسپانیہ نے اسلام کی تاریخ میں یہ ایک بڑا ثقافتی کارنامہ انجام دیا کہ یونانی عربی فکر و فلسفہ کو آگے مغرب تک منتقل کرنے میں ایک پل کا کام کیا۔ ابن رشد کے بعد فلسفے کا باب تو تقریباً بند

ہوگیا لیکن اس کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد تیونس (شمالی افریقہ) میں ابن خلدون پیدا ہوا جو مسلم فکر کی روایت میں آخری بڑا نام قرار دیا جاتا ہے اور جس نے اسلام میں سب سے پہلا اور واحد فلسفہ تاریخ رقم کیا۔

ان تمام فلاسفہ کے مختصر حالات زندگی اور ان کے افکار و نظریات کا اجمالی جائزہ اور اس کے ساتھ اسلام میں تصوف کا آغاز و ارتقا اور فلسفے کے ساتھ اس کا تعامل۔ یہ سب کچھ اس کتاب کا مرکزی موضوع ہے جو کتاب کے آٹھ ابواب میں آیا ہے۔ ان فلاسفہ میں سے ہر ایک کی بعض نمایاں خصوصیات تھیں، جن کا یہاں چند سطور میں ذکر کر دینا شاید بے محل نہیں ہوگا۔

کندی (م ۸۷۳) اسلام میں سب سے پہلا فلسفی ہے اور واحد ایسا فلسفی ہے جو خالص عرب تھا۔ اس نے مذہب اسلام اور فلسفے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی، تاہم ایسا کرتے ہوئے اس نے اسلامی عقائد کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا۔ کندی کے بعد فلسفہ اور طب میں ایک قدآور شخصیت ابوبکر رازی (م ۹۲۴) کی آئی جس کا خیال اس کے برعکس یہ تھا کہ مذہب اور فلسفہ ایک ساتھ نہیں چل سکتے۔ رازی نے اپنا مابعدالطبیعیاتی نظام افلاطونی اور مانوی خطوط پر استوار کیا اور فیثا غورث کے عقیدۂ تناسخ ارواح کو صحیح جانا۔ رازی فلسفی سے زیادہ ایک طبیب تھا۔ اسے قرون وسطیٰ کا سب سے بڑا طبیب مانا گیا اور چیچک اور خسرے کے درمیان فرق کے موضوع پر اس نے جو رسالہ لکھا، وہ مغرب میں صدیوں تک ایک حوالے کی چیز رہا۔ رازی کے بعد صحیح معنوں میں ایک بڑا فلسفی فارابی (م ۹۵۰) منظرعام پر آتا ہے جسے ارسطو کی منطق کے مفسر ہونے کی وجہ سے ''معلم ثانی'' کا خطاب دیا گیا۔ (معلم اول خود ارسطو تھا)۔ فارابی نے بھی کندی کی طرح فلسفے اور دین اسلام کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی خاطر اس نے بعض اسلامی عقائد کو پس پشت ڈال دیا۔ اس نے فلاطینوس کے زیراثر نظریہ صدور (Emanation) کو اپنایا جس کی اسلامی عقیدے میں گنجائش نہیں تھی۔ افلاطون کی طرح اس نے بھی ایک مثالی ریاست (المدینۃ الفاضلۃ) کا تصور پیش کیا۔ فارابی کا نظام فلسفہ افلاطون، ارسطو اور تصوف کے نظام ہائے افکار و نظریات کا ایک تخلیقی امتزاج سمجھا جاتا ہے۔

فارابی کے بعد تاریخ میں اخوان الصفاء آتے ہیں جنہوں نے اپنے باون رسائل میں

اس وقت کے تمام فلسفیانہ اور ریاضیاتی اور سائنسی علوم کا احاطہ کیا۔ فلسفے میں ان کا نقطۂ نظر ان کے پیش رووں کی بہ نسبت زیادہ انتخابی تھا۔ رازی کی طرح وہ بھی تناسخ کی ایک صورت کے قائل تھے لیکن اس کے بخلاف ان کا نظریہ یہ تھا کہ فلسفیانہ صداقت اور مذہبی صداقت ایک ہی چیز ہیں اور انہیں متحد ہو جانا چاہئے۔ یہ لوگ اپنے آپ کو صداقت کا متلاشی قرار دیتے تھے اور اسلام کے مذہبی اور فلسفیانہ گروہوں میں ان جیسا روادار کوئی اور گروہ دیکھنے میں نہ آیا۔ اخوان الصفاء کے بعد مسلمانوں میں ایک بڑا فلسفی ابن سینا (م ۱۰۳۷) پیدا ہوا۔ جو مغرب میں Avicenna کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے ایک باقاعدہ فلسفیانہ اور اخلاقی نظریہ کائنات مرتب کیا جو اس نے یونانی فلسفے کے آخری دو بڑے ارکان فلاطینوس اور پروکلوس سے اخذ کیا۔ ان دونو فلاطینیوں کے زیر اثر اس نے، فارابی کے تقریباً ایک سو سال بعد کائنات کے آغاز کے بارے میں صدور کا نظریہ قائم کیا جو قرآن کے اس تصور کے خلاف تھا کہ کائنات کو حالت عدم سے وجود میں لایا گیا ہے۔ ان فلاسفہ نے انسان کا اعلیٰ مقصد اس کا عقل فعال کے ساتھ اتصال قرار دیا جو ان کے نزدیک خدا اور انسان کے درمیان ایک نیم الوہی واسطہ تھا۔ یہی اتصال وہ کہتے تھے، انسان کی ایک طرح کی روحانی بقا کا ضامن ہوگا۔ ابن سینا بیک وقت قاموسی، فلسفی، عالم عضویات، طبیب، ریاضی دان، ماہر علم ہیئت اور شاعر تھا۔ چنانچہ عرب لوگ اسے ''الشیخ الرئیس'' کہتے تھے۔ ابن سینا کا نظام فکر اتنا مفصل، مربوط اور جامع ہے کہ اسے بجاطور پر اسلام کا سب سے معتبر سائنسدان اور فلسفی قرار دیا جاتا ہے۔

ابن سینا کے بعد مشرق میں راسخ العقیدہ علماء اور متکلمین کی جانب سے فلسفے اور نو فلاطونیت کے خلاف شدید ردعمل شروع ہوا۔ دسویں صدی کے وسط تک تو یہ لوگ ٹھیک طرح نہ بتا سکے کہ انہیں فلسفے کے خلاف آخر کیا شکایت ہے لیکن رفتہ رفتہ ان کے حملوں میں دلائل کی وضاحت آتی گئی۔ اس سلسلے میں سب سے بڑا حملہ غزالی (م ۱۱۱۱) کی طرف سے سامنے آیا۔ غزالی نے پہلے تو نو فلاطونی مابعد الطبیعیات اور نظریہ کائنات کو غور سے پڑھا۔ پھر اس نے ارسطو کی منطق کا مطالعہ کیا اور اس علم سے مسلح ہو کر اس نے مسلمانوں کے تمام بڑے بڑے فلاسفہ اور ان کے یونانی اساتذہ کے خلاف محاذ قائم کر دیا۔ اس حملے سے اس کا مقصد فلاسفہ کی اندرونی بے ربطی (Incoherence) یا پریشانی خیالی کو طشت ازبام کرنا تھا۔ اس کے

لیے اس نے ''تہافت الفلاسفہ'' (فلاسفہ کی بے ربطی) کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جس میں اس نے فلاسفہ پر بیس اعتراض کیئے۔ ان میں سے صرف تین اعتراض ایسے تھے جن کی بنیاد پر فلاسفہ کو بے دین اور گمراہ قرار دیا جا سکتا تھا۔ باقی سترہ اعتراضات ان کی فکری بے راہ روی کے بارے میں تھے جن پر بحث ہو سکتی تھی۔ غزالی ایک تو ممتاز عالم دین تھا جسے ''حجۃ الاسلام'' (اسلام کی طاقتور دلیل) کا لقب دیا گیا۔ دوسری طرف اس کے بعض فلسفیانہ نظریات کے بارے میں خیال یہ ہے کہ وہ ڈیکارٹ کے تذبذب' ہیوم کی تشکیک اور کانٹ کی تنقید عقل محض کے خلاف ایک مضبوط پیش بندی تھے۔ ان حالات میں غزالی کی کتاب ''تہافت الفلاسفہ'' نے مشرقی علاقوں میں فلسفہ اور عقلی تحریک کو بہت زک پہنچائی اور اگرچہ کچھ عرصہ بعد ہسپانیہ کے فلسفی ابن رشد نے تہافت الفلاسفہ کا مدلل جواب ''تہافت التہافت'' (غزالی کے الزام بے ربطی کی بے ربطی) کی صورت میں دے دیا' تاہم روایت پسند حلقوں میں غزالی کے اثرات بہت دیر تک باقی رہے۔

اسلامی نوفلاطونیت پر غزالی کے اس غارت گر حملے کے باوجود اس کا سب سے بڑا نمائندہ ابن سینا اسلام میں اپنے بعد کی فلسفیانہ اور کلامی فکر کی تاریخ میں مرکزی شخصیت کے طور پر موجود رہا۔ بعد میں فکر کے میدان میں جو بھی پیش رفت ہوئی' وہ ابن سینا کی سوچ (Avecinnaism) کے پس منظر میں ہی سمجھی جا سکتی ہے۔ تاہم ابن سینا کی فکر اپنے آخری ادوار میں اس تردد میں مبتلا ہو جاتی ہے کہ وہ تصوف کا راست اور تجربے پر منحصر راستہ اختیار کرے یا یونانی فکر کا عقلی و استدلالی طریقہ! اس کی فکر کا یہ پہلو اس کی کتاب ''اشارات'' میں دیکھنے میں آتا ہے جس میں وہ ارسطوئی طریقوں پر اپنے عدم اطمینان کا اظہار کرتا ہے اور تدبر و تعمق کے صوفیانہ طریقے کی طرف اپنے جھکاؤ کا تاثر دیتا ہے جن کی جڑیں اس کے خیال میں ''حکمت مشرق'' یا ''اشراق'' میں پائی جاتی ہیں۔

ابن سینا کے بعد فلسفہ مشرق سے نکل کر مغرب میں ہسپانیہ کی طرف چلا جاتا ہے اور یہاں بڑے فلاسفہ میں ہم پہلے ابن باجہ (م ۱۱۳۸) سے متعارف ہوتے ہیں جو یونانی فلسفے کا ایک غیر معمولی شارح اور ترجمان ہے اور مغرب میں وہ Avempace کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس کے بعد ابن طفیل (م ۱۱۸۵) آتا ہے۔ جس نے اپنے ہم وطنوں کو یونانی عربی فلسفے کا شوق دلایا اور ان کے اندر عقلی علوم میں دلچسپی پیدا کی۔ ابن باجہ اور ابن طفیل دونوں

نے ابن سینا کے اشراقی فلسفے کے انفرادی اور معاشرتی مضمرات پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی۔ ان کے نزدیک ایک ''خالص فلسفی'' کا نمونہ ایک ''تنہا انسان'' ہو سکتا ہے، جو اس دنیا میں رہتے ہوئے بھی اس دنیا کا نہیں ہوتا۔ ابن طفیل وہی ہے جس نے مشہور تمثیلی کہانی ''حی بن یقظان'' (زندہ پسر بیدار) لکھ کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ تعقلی حکمت اور صوفیانہ حکمت ایک ہی چیز ہیں۔ دونوں اپنی جستجو میں ایک ہی نتیجے پر پہنچتے ہیں لیکن اپنے اپنے راستوں سے! یہ دو فلاسفہ ابن باجہ اور ابن طفیل البتہ مشرق کے بڑے فلاسفہ فارابی اور ابن سینا کے مقام کو نہ پہنچ سکے۔ لیکن ایک تیسرے فلسفی ابن رشد (م۱۱۹۸) کے آ جانے سے منظر بدل گیا۔ ابن رشد جو مغرب میں Averroes کے نام سے مشہور ہے۔ سینٹ طامس اکوئیناس تک کے پندرہ سو سالہ عرصے میں ارسطو کا سب سے بڑا اور سب سے مستند شارح سمجھا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اطالوی شاعر ڈانٹے بھی اپنی طربیہ خداوندی میں اس کو ''شارح'' کہتا ہے۔ ابن رشد اسلام میں ابن سینا کے بعد سب سے بڑا فلسفی تھا۔ لیکن ان دونوں کے درمیان بعض باتوں میں بنیادی اختلاف پائے جاتے ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ دونوں نے اپنی اپنی جگہ ارسطو کو جس طرح سے سمجھا اس میں بہت فرق ہے۔ دوسرے یہ کہ ابن رشد چونکہ قضا کے عہدوں پر فائز رہا تھا، اس لیے وہ مذہب اور فلسفے کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے بارے میں برابر فکرمند رہا۔ ابن سینا نے تو اس مسئلے کو غیر سنجیدگی سے لیا تھا لیکن ابن رشد نے اس دوامی مسئلے پر عربی زبان میں دو اہم ترین کتابیں لکھیں۔ ایک ''فصل المقال'' (فلسفے اور مذہب کے تعلق پر) اور دوسری ''الکشف عن مناہج الادلۃ'' (دلائل کے طریقوں کی وضاحت کے بارے میں) ان کے ساتھ غزالی کے جواب میں لکھی ہوئی اس کی کتاب ''تہافت التہافت'' کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ غزالی نے ابن سینا پر جو حملہ کیا وہ ابن رشد کے نزدیک اتنا غلط نہیں تھا اس لیے کہ ارسطو کے افکار کی تشریح کرتے ہوئے ابن سینا نے ''الہیات'' کی وہ کتاب سامنے رکھی تھی جو غلطی سے ارسطو کے نام منسوب کی گئی تھی۔ چنانچہ ابن سینا نے ارسطو اور فلاطینوس کے نظریات کو باہم گڈمڈ کر دیا تھا۔ ابن رشد نے چونکہ ارسطو کی صرف اصل اور صحیح تصانیف کا مطالعہ کیا تھا۔ اس لیے ان تصانیف کی جو شرح و تفسیر اس نے کی، وہی مستند اور مفید ٹھہری۔

ابن رشد کے تقریباً ڈیڑھ سو برس بعد مسلم فکر کی روایت میں ایک اور نمایاں شخصیت

میرے اس جواب کو بے معنی ثابت کرنا بھی آسان نہ ہوگا۔لیکن فرض کریں کہ مجھے زمین پر پڑی گھڑی ملتی ہے اور مجھے پوچھا جاتا ہے کہ وہ اس جگہ کیسے پہنچی؟ شاید پہلے والا جواب دینے کا سوچنا بھی محال ہے کہ گھڑی ہمیشہ سے اس جگہ موجود تھی۔"

پیلے نے اس جگہ پتھروں جیسے فطری طبیعی اجسام اور گھڑیوں جیسے ڈیزائن اور صنعت کے نتیجے میں بننے والے اجسام کے مابین فرق واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔وہ اپنے دلائل کو آگے بڑھاتے ہوئے گھڑی کے مختلف پرزوں کے بنانے میں بروئے کار آنے والی کاریگری کی بات کرتا ہے اور اس باریکی اور نفاست پر روشنی ڈالتا ہے جو ان کے مل کر کام کرنے میں کارفرما ہے۔اگر ہمیں بھی کسی جگہ پڑی گھڑی ملے تو اس کی بناوٹ میں موجود صناعی سے بے خبری کے باوجود اس کے ڈیزائن کی باریکی سے یہی نتیجہ اخذ ہوگا'

"کہ گھڑی کو لازماً کسی نے بنایا ہے اسے بنانے والا یا بنانے والے یقیناً کبھی نہ کبھی اور کسی نہ کسی جگہ موجود رہا ہوگا یا رہے ہوں گے۔اسے یقیناً کسی مقصد کے تحت بنایا گیا ہو گا۔ہمیں اسی سوال کا جواب دینا ہے۔اس کی ساخت کس نے طے کی اور اس کے استعمال کا تعین کس نے کیا۔"

پیلے کا اصرار ہے کہ فقط ایک دہریہ ہی اس معقول نتیجے کا منکر ہو سکتا ہے۔ پیلے کے نزدیک دہریہ عجائبات فطرت پر غور کرنے کے بعد بھی اس نتیجے پر نہیں پہنچتا حالانکہ "ڈیزائن کا ہر مظہر جو گھڑی میں موجود ہے وہ فطرت میں بھی کارفرما ہے۔فطرت اور گھڑی میں صرف ایک فرق ہے کہ ڈیزائن کا یہ عنصر فطرت میں زیادہ یا عظیم تر ہے اور یہ ہر طرح کے حساب و شمار سے باہر ہے۔"

پیلے حیات کی مشینری کی تشریح کرتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔اس کے بیان کا آغاز انسانی آنکھ سے ہوتا ہے جو اس کی پسندیدہ مثال ہے۔یہ مثال بعدازاں ڈارون نے بھی استعمال کی اور زیر مطالعہ کتاب میں بھی جگہ جگہ نظر آئے گی۔ پیلے آنکھ کا تقابل دوربین جیسے ڈیزائن شدہ آلات سے کرتے ہوئے نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ آنکھ ڈیزائن ہی اس طرح کی گئی کہ اسے دیکھنے میں برتا جائے بالکل اسی طرح جیسے دوربین کو آنکھ کی معاونت کے لیے ڈیزائن کیا گیا۔جس طرح دوربین کا ڈیزائنر موجود ہے

جیسا کہ شروع میں ذکر ہوا یہ کتاب ایک اوسط پڑھے لکھے قاری کے لیے لکھی گئی ہے۔ اس سے مقصد ایک عام اردو قاری کو فلسفے کے موضوع سے اس طرح روشناس کرانا ہے کہ وہ اس میں اسی طرح دلچسپی لینے لگے جس طرح وہ علم کی دوسری اصناف میں لیتا ہے۔ لیکن فلسفہ پھر فلسفہ ہے۔ اس میں مابعد الطبیعیات کے مسائل بھی چھیڑے جاتے ہیں۔ اس میں ذہن اور مادہ' روح اور جسم اور زمان و مکاں کے مباحث بھی ہوتے ہیں۔ پھر عقول کی مختلف اقسام اور ان کے مدارج کا بیان بھی ہوتا ہے۔ جن کا سمجھنا اتنا آسان نہیں ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ فلاسفہ عموماً جو لکھتے ہیں اس میں وہ وضاحت اور سلاست کا خیال نہیں رکھتے۔ چنانچہ اس کتاب میں ایسے مقامات پیش آ سکتے ہیں جو ایک طرف قاری کے لیے عسیر الفہم ہوں اور دوسری طرف فلسفہ کے اساتذہ کو یہ شکایت ہو کہ ان میں مسائل کو ضرورت سے زیادہ سادہ (over simplify) کردیا گیا ہے۔ ایسے مقامات کے بارے میں سوائے اپنے عجز فہم یا عجز بیاں کے اعتراف کے اور کیا چارہ ہوسکتا ہے۔

اس کتاب میں مختلف فلاسفہ کے افکار و نظریات پر جو کچھ کہا گیا' اس کے متعلق ہوسکتا ہے' اہل علم یہ محسوس کریں کہ اس میں بعض موضوعات چھوٹ گئے ہیں یا بعض موضوعات پر سرسری گفتگو کی گئی ہے۔ اگر ایسا ہوتو اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض فلاسفہ کا نظام فکر اتنا مبسوط اور وسیع الذیل ہے کہ اس کا احاطہ کرنے کے لیے اس کتاب کی محدود ضخامت متحمل نہیں ہو سکتی۔ ایسے فلاسفہ کے بارے میں بات کرتے ہوئے مورخین کو عموماً بعض باتیں چھوڑنی پڑتی ہیں اور بعض کے بارے میں اختصار سے کام لینا پڑتا ہے۔ تاہم اس امر کا خیال رکھا گیا ہے کہ کسی بھی مفکر یا فلسفی کی کوئی اہم بات نہ چھوٹنے پائے۔ ویسے کاملیت کا دعویٰ تو انسان کے کسی کام کے بارے میں نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے فلسفے کے اساتذہ اور ماہرین سے یہ گزارش ہے کہ اس ناچیز کوشش میں اگر انہیں کچھ خامیاں اور فروگزاشتیں نظر آئیں تو ازراہ کرم ان کی نشاندہی کر دیں تاکہ اگر اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن چھپنے کی نوبت آئے تو اس میں ان کا ازالہ کیا جا سکے۔

و بیداللہ التوفیق

باب ۱

فلسفہ کیا ہے؟

یونانی فلسفے کی روایت اور اس کی شخصیات

یونانی سائنس کی روایت اور اس کی شخصیات

فلسفہ یونانی زبان کے دولفظوں Philosاور Sophos سے مل کر بنا ہے۔فلوس کے معنی ہیں دوست اور سوفوس کے معنی ہیں دانش اور سمجھ بوجھ۔ پہلے ایک دانشور اور سمجھ بوجھ رکھنے والے آدمی کو Sophos کہتے تھے اور یہی لفظ عام ماہرین فن کے لیے استعمال ہوتا تھا۔

فلسفے کی کوئی جامع و مانع تعریف ابھی تک نہیں کی جا سکی۔اس کی ایک وجہ تو اس شعبہ علم کا وسیع و ہمہ گیر ہونا ہے دوسرے یہ کہ اس کی تعریف وقت اور زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی ہے۔ مثلاً افلاطون کے زمانے میں طبعیات (Physics) اور علم ہیئت (Astronomy) اور اس سے پہلے علم اعداد اور جیومیٹری فلسفے کا حصہ سمجھے جاتے تھے۔لیکن آگے چل کر یہ علیحدہ اور مستقل علوم قرار پائے اور ایک تیسری وجہ اس لفظ کی بندھی ٹکی تعریف نہ ہو سکنے کی یہ بھی ہے کہ فلسفے کا کوئی ایک معنی ومفہوم اور کوئی ایک مقصد ایسا متعین نہیں کیا جا سکتا جو مختلف وقتوں میں مختلف مکاتب فکر کے نزدیک یکساں طور پر صحیح اور قابل قبول ہو۔ مثلاً اس لفظ کی ایک تعریف جو ہربرٹ سپنسر کے پیروؤں کے لیے قابل قبول ہو گی، وہ ہیگل کے حامیوں کے نزدیک صحیح نہیں ہو گی۔اسی طرح اس کی جو تعریف ہیگل کے

سکول کے لوگ کریں گے اسے ہربرٹ سپنسر والے قبول نہیں کریں گے۔

فلسفے کی ابتداء کیسے ہوئی؟ اس بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس دنیا میں جب انسان بتدریج اپنے ذہنی بلوغ کو پہنچا اور اس نے اپنے اردگرد اس کائنات اور اس کے مظاہر پر غور کرنا شروع کیا، تو اس کے سامنے ایک ایک کر کے بہت سے سوالات ابھرے، جن کا جواب پانے کے لیے اسے مسلسل سوچ بچار سے کام لینا پڑا۔ یہ سوالات کچھ اس قسم کے تھے:

۱- یہ کائنات کیا ہے؟ یہ کیسے وجود میں آئی ہے، کیا اس کے کوئی معنی ہیں، کیا اس کی کوئی غایت ہے؟

۲- اس کائنات میں اجرام فلکی اور چاند سورج کی ماہیت کیا ہے؟ چاند گرہن اور سورج گرہن کیوں واقع ہوتے ہیں۔ بادل اور بارشیں کہاں سے اور کیسے آتی ہیں؛ اولے کیوں پڑتے ہیں، زلزلے کیوں آتے ہیں؟

۳- اس کائنات میں انسان کا مقام کیا ہے اور کیا کائنات کو اس کی پروا ہے یا یہ اس میں صرف ایک ذرہ ناچیز ہے؟

۴- کیا اس کائنات کے پیچھے کوئی ذی شعور آفاقی قوت (خدا) موجود ہے اور اگر موجود ہے تو کیا اس کو انسان کی امنگوں، تمناؤں اور خوابوں میں کوئی دلچسپی ہے؟

۵- انسانی زندگی کا مقصد کیا ہے؟ اور اس کے لیے کیا اچھا ہے اور کیا برا ہے اور یہ اچھا اور برا کیسے جانا جا سکتا ہے؟

۶- زندگی اور موت کا چکر کیا ہے اور کیا موت کے بعد بھی کوئی زندگی ہے؟

۷- روح کیا چیز ہے؟ اور جب یہ انسان کے جسم سے نکل جاتی ہے تو کہاں جاتی ہے؟

۸- حقیقت کبریٰ کیا ہے؟

ان سوالات اور انہی سے ملتے جلتے دوسرے سوالات کا جواب پانے کے لیے انسان نے جو سوچ بچار کیا اور اپنے اس عمل سے جن نتائج تک پہنچا، اسی کا نام فلسفہ ہے۔ یہ علم جو ابتدا میں چند سوالات کے حل تلاش کرنے اور حقیقت کبریٰ کا کھوج لگانے کی کوششوں سے شروع ہوا تھا، وقت کے ساتھ ساتھ اس میں وسعت آتی گئی اور یہ کئی شعبوں میں تقسیم ہو گیا، چنانچہ فلسفے کی جو تعریف زمانہ حال کی لغت کی کتابوں میں سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ فلسفہ ایک ایسا علم ہے جو خالص عقلی ذرائع سے کام لے کر اس بات کی تحقیق کرتا ہے کہ:

۱۔ حقیقت (Reality) کی ماہیت اور اس کا ڈھانچا کیا ہے؟ (مابعد الطبیعیات کا شعبہ)
۲۔ علم کے ذرائع اور اس کی حدود کیا ہیں؟ (نظریہ علم یعنی Epistomolygy کا شعبہ)
۳۔ اخلاقی انصاف کے اصول اور اس کے مقاصد کیا ہیں (اخلاقیات کا شعبہ)
۴۔ لغت اور حقیقت کے درمیان کس طرح کا تعلق ہے (یعنی Semantics کا شعبہ)

یہ عام خیال کہ فلسفے کا آغاز اہل یونان سے ہوا مغالطہ آمیز ہے اس لیے کہ کئی صدیاں پہلے اہل مصر نے اس کائنات کی ماہیت اور انسانیت کے معاشرتی مسائل پر کافی غور و خوض کیا تھا۔ چنانچہ فلسفہ و فکر کی روایت یونان سے پہلے بھی موجود تھی اور اس کے تین بڑے مراکز ایران، چین اور ہندوستان تھے۔ ایران میں زردشت (۶۶۰۔۵۸۳ ق م) نے دو الوہی طاقتوں کا تصور پیش کیا۔ ایک یزداں (روشنی اور نیکی کا خدا) اور دوسرا اہرمن (تاریکی اور بدی کا خدا) زردشتی مذہب کے پیرو آگ کی تعظیم کرتے تھے اور تناسخ ارواح کے قائل تھے۔ اسی طرح چین میں فلسفی لاؤتسو (۶۰۴۔۵۱۵ ق م) کے تاؤ فلسفے کا رواج پڑا (تاؤ کے معنی راستے کے ہیں) جو زندگی میں سادگی پسندی اور قناعت کی تعلیم دیتا تھا اور اس بات کی کہ تقدیر کو اپنا کام کرنے دیا جانا چاہیے اور اس کے بارے میں زیادہ تردد نہیں کرنا چاہیے۔ اس کے بعد کنفیوشس (۵۵۱۔۴۷۹ ق م) آیا جس کے مذہب کا تعلق اخلاق اور معاشرت سے تھا۔ اس لیے کہ وہ نظریاتی بحثیں کرنے والے سے زیادہ ایک عملی مفکر اور سماجی مصلح تھا۔ یہ سنہری اصول اسی سے منسوب ہے کہ "انسانوں کے ساتھ ایسا سلوک کرو جیسا تم چاہتے ہو کہ تمہارے ساتھ کیا جائے" ہندوستان میں گوتم بدھ (۵۶۰۔۴۸۰ ق م) نے اپنے فلسفیانہ طرز فکر کی بنیاد رکھی تاکہ اس کی مدد سے وہ بت پرستی اور ذات پات کے نظام کا مقابلہ کر سکے۔ بدھ کے مذہب کی بنیاد کسی عقیدے پر نہیں تھی اور نہ اس نے خدا اور مذہبی امور کے بارے میں کبھی بحث کی تھی بلکہ اس نے صرف علم (گیان) کی طرف اور باہمی انس و محبت کی طرف لوگوں کو بلایا۔

جب ہم یونانی فلسفے کا نام لیتے ہیں تو اس سے مراد وہ فلسفہ ہے جس کا آغاز یونان میں ہوا اور پھر وہ یونانی فتوحات کے ساتھ دوسرے ممالک میں پھیلتا چلا گیا۔ یہاں تک کہ اسلام کا دور شروع ہو گیا۔ یونانی فلسفہ اپنی مختلف صورتوں میں تقریباً بارہ صدیوں کے طویل عرصے تک رائج رہا۔ مورخین فلسفہ نے اس طویل زمانے کو تین بڑے ادوار میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ سائنسی اور طبیعیاتی فکر کا دور: یہ دور کوئی ڈیڑھ سو سال کے عرصے پر محیط ہے (۶۰۰۔۴۵۰ ق م) اس عرصے میں انسان کی بحث وتحقیق کا موضوع زیادہ تر مظاہر قدرت اور اعداد رہے۔ اس زمانے میں فلسفے کا مرکز یونان کے اصل شہروں سے باہر تھا اور اسی لیے اس کو "ماقبل اتیکی" دور کہا جاتا ہے (اتیکا یونان کا ایک صوبہ ہے جس کا دارالحکومت ایتھنز ہے جو آج یونان کا بھی دارالحکومت ہے)۔

۲۔ انسانی فکر کا دور: یہ اس سے اگلے ڈیڑھ سو سال پر محیط ہے (۴۵۰۔۳۰۰ ق م) اس میں ساری فکر وخرد کا مرکز انسان اور ماحول کے ساتھ اس کا تعلق بنتا ہے۔ نیز اس میں ان سب علوم کو منظم کیا جاتا ہے جو پہلے دور کے لوگوں نے وضع کیے تھے یہ دور جسے فلسفے کا "اتیکی دور" کہا جاتا ہے یونانی ادوار بلکہ مطلق فلسفہ کے تمام ادوار سے زیادہ اہم اور باثروت قرار دیا جاتا ہے۔

۳۔ ہیلینیاتی رومی دور: یہ نو صدیوں پر پھیلا ہوا ہے (۳۰۰ قبل مسیح سے ۶۵۰ بعد مسیح) اگرچہ یہ دور سب سے زیادہ طویل ہے، لیکن اس میں نئے نظریات اور نئے افکار سب سے کم دیکھنے میں آتے ہیں۔ البتہ اس میں فلسفے کے موضوع پر لکھا بہت گیا ہے اور اس میں سائنسی علوم میں بہت ترقی دیکھنے میں آتی ہے۔

فلسفے کی ابتدا یونان سے تو نہیں ہوئی لیکن اہل یونان کا کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے فلسفے کو ایک ایسی جامع حیثیت میں پروان چڑھایا اور ترقی دی جو اسے اس سے پہلے حاصل نہیں تھی۔ انہوں نے کائنات کی ماہیت، حقیقت کے مسئلے اور زندگی کے معنی ومقصد کے بارے میں ہر اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی جو انسان کے ذہن میں پیدا ہو سکتا تھا۔ ان کے اس فکری کارنامے کی عظمت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان کے بعد فلسفے میں زیادہ تر انہی کے نتائج فکر پر بحث واستدلال ہوتا چلا آیا ہے۔

یونانی فلسفے کا آغاز وارتقا

چھٹی صدی قبل مسیح میں جب بابل اور مصر کے تمدن صدیوں کے عروج کے بعد زوال پذیر ہونے لگے تو ان کے پروہتوں اور پجاریوں نے علم ہیئت اور نجوم کو مذہب کے ساتھ وابستہ کر کے ان پر اپنی اجارہ داری قائم کر لی۔ چنانچہ وہ ان علوم کی بدولت سورج گرہن اور

چاند گرہن جیسے قدرتی مظاہر کی صحیح پیش گوئی کر کے عوام پر اپنی علمیت اور فوقیت کا رعب جماتے تھے اور سائنس اور تحقیقی علوم کو انہوں نے مذہب کا تابع بنا رکھا تھا۔ اسی زمانے میں شہر آؤنا کے ایک شہری طالیس : Thales (۶۲۴۔۵۵۰ ق م) نے مذہبی پروہتوں کی اس اجارہ داری کو توڑا اور سائنس کو ان کے تسلط سے نکال کر عوام کے مدرسوں میں پہنچا دیا۔ اس طرح سائنس مذہب اور جادو کے تصرف سے آزاد ہوئی اور مظاہر کائنات پر علمی اور سائنسی انداز میں فکر کرنے کی روایت شروع ہوئی۔ طالیس کے اس اقدام کی وجہ سے اسے موجودہ فلسفے کا باپ کہا جاتا ہے نیز اس کا شمار عہد قدیم کے سات مانے ہوئے دانشمندوں میں ہوتا ہے۔ طالیس اور مالیطس کے رہنے والے بعض لوگوں کے ایک گروہ کا فلسفہ بنیادی طور پر سائنسی اور مادی قسم کا تھا۔ ان کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ دریافت کرنا تھا کہ یہ طبیعیاتی دنیا (Physical World) آخر کیا چیز ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اس دنیا میں تمام اشیاء کی اصل ایک جوہر اساسی یا وجود حقیقی ہے جو ماخذ ہے تمام دنیاؤں کا، ستاروں کا، حیوانات و نباتات کا اور انسانوں کا اور اسی کی طرف سب کو پلٹ کر جانا ہوگا۔

طالیس اس مکتب کا بانی تھا، جب اس نے دیکھا کہ ہر چیز میں رطوبت پائی جاتی ہے تو اس نے کہا کہ کائنات کا وہ اساسی جوہر پانی ہے۔ طالیس کا یہ نظریہ کوئی علمی کارنامہ نہیں ہے لیکن اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے تاریخ میں پہلی دفعہ تکوین عالم کی خالصۃً علمی توجیہہ کی۔ طالیس کے بعد اناکسی مینڈر Anaximander (۶۱۰۔۵۴۰ ق م) نے اس بات پر زور دیا کہ کائنات کی اصل کوئی خاص چیز مثلاً پانی یا آگ نہیں ہو سکتی، بلکہ وہ ایک ایسی چیز ہے جس کو کسی نے پیدا نہیں کیا بلکہ وہ ارتقا کی منازل سے گزر کر یہاں تک پہنچی ہے۔ حیوانی دنیا میں بھی ارتقا کا عمل جاری رہا ہے۔ جاندار مخلوق نم آلود عنصر سے پیدا ہوئی، جبکہ آفتاب نے اسے بھاپ بنا کر اڑا دیا تھا۔ انسان کی اصل بھی دوسرے جانوروں کی طرح مچھلی ہی ہے۔ اس کی انہی باتوں کی وجہ سے اناکسی مینڈر کو ڈارون کا پیش رو کہا جاتا ہے۔ اناکسی مینڈر کے ایک شاگرد اناکسی مینس Anaximenes (۵۸۴۔۵۲۵ ق م) نے اعلان کیا کہ کائنات کی اصل ہوا ہے، کہ جب وہ لطیف ہوتی ہے تو آگ بن جاتی ہے اور جب کثیف ہوتی ہے تو جھکڑ، بخارات، پانی، مٹی اور پتھر کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

اگرچہ یہ فلسفہ اپنے نتائج کے اعتبار سے سادہ اور مبتدیانہ لگتا ہے لیکن مالطیوں کے

اس مکتب فکر کی اس بنا پر بہت اہمیت تھی کہ اس نے دنیا کے آغاز کے بارے میں یونانیوں کے اساطیری افکار و نظریات کو غلط ثابت کیا اور ان کی جگہ خالص عقلی دلائل پیش کیے۔ اس نے کائنات کے ابدی ہونے اور مادہ کے فنا نہ ہو سکنے کے تصورات کو آگے بڑھایا۔ اس نے بڑی وضاحت سے (خصوصاً اناکسی مینڈر کی تعلیمات میں) ہم آہنگ تبدیلی کے معنوں میں ارتقاء کا تصور پیش کیا اور ایک متواتر تخلیق اور فنا پذیری کا۔

فلسفہ اور مابعد الطبیعیات

چھٹی صدی قبل مسیح کے اختتام سے پہلے فلسفہ نے مابعد الطبیعیاتی رخ اختیار کیا اور اپنے آپ کو صرف طبیعیاتی دنیا کے مسائل سے وابستہ رکھنے کی بجائے اس نے اپنی توجہ ان مسائل کی طرف مبذول کی جن کا تعلق وجود کی ماہیت، سچائی کے معنی اور اس عالم کون و مکان میں الوہیت کے مقام سے تھا۔ اس نئے رجحان کی مثال فیثا غورث کے اصحاب نے پیش کی۔ ان کے رہنما فیثا غورث کے متعلق بس اتنا معلوم ہے کہ وہ یونان کو چھوڑ کر جنوبی اٹلی میں جا بسا تھا، جہاں اس نے ایک مذہبی اور تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی۔ وہ اور اس کے تلامذہ یہ تعلیم دیتے تھے کہ سب سے اچھی چیز سوچ بچار کی زندگی ہے، لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنے آپ کو جسمانی خواہشات کی برائیوں سے پاک صاف کر لے۔ فیثا غورث کا نظریہ یہ تھا کہ اس عالم میں اشیاء کا جوہر کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ ایک مجرد اصول (Abstract Principle) ہے اور وہ ہے عدد! اس نے عدد کو مستقل بالذات اکائی مانا اور اسے تمام وجود کا اصل اصول قرار دیا۔ وہ کہتا تھا کہ اعداد کے بغیر کائنات میں یکسانیت، تناسب یا توافق برقرار نہیں رہ سکتا۔ فیثا غورثی فکر نے بعض اضداد کے درمیان بہت فرق و امتیاز قائم کیا اور ان کی وضاحت کی، مثلاً روح اور مادہ، خیر و شر، ہم آہنگی اور ناموافقت، ساکن اور متحرک، روشنی اور تاریکی وغیرہ جیسی ان لوگوں کو یونانی فکر میں ثنویت (dualism) کے بانی کہا جاتا ہے۔ فیثا غورث اور اس کے پیرو تناسخ ارواح اور آخرت پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ فیثا غورث نے فلسفہ کو مذہب کے بالکل قریب کر دیا تھا اور اپنے متبعین کے لیے اخلاق پر مبنی ایک مذہبی طرز عمل وضع کیا تھا اور ان کو ہدایت کی تھی کہ وہ عام لوگوں کی رائے سے بالکل متاثر نہ ہوں۔

فیثا غورثیوں نے جو کام کیا اس سے کائنات کی ماہیت کے بارے میں بحث و مناظرہ بہت تیز ہو گیا۔ ان کے ایک معاصر پارمی نائیڈیس Parmenides (۵۴۰-۴۸۰ ق م) نے اپنا یہ خیال پیش کیا کہ اشیاء کی اصل ماہیت استحکام اور دوام ہے اور تغیر و تنوع حواس کا دھوکا ہے۔ وہ سب سے پہلے عقل اور حس میں تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حواس کا عالم ظاہر کا عالم ہے غیر حقیقی ہے اور باطل ہے۔ حقیقی وجود کو ہم صرف عقلی استدلال سے ہی جان سکتے ہیں۔ اس کا یہی نظریہ بعد میں مثالیت کا خیال غالب بن گیا یعنی یہ کہ "صداقت عقلی استدلال میں ہے حواس میں نہیں ہے"۔

اس کے بالکل برعکس موقف ہیرقلیطس Heraclitus (۵۳۵-۴۷۵ ق م) نے اختیار کیا، جس نے کہا کہ دوام ایک دھوکا ہے صرف تغیر ہی حقیقت ہے۔ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ یہ کائنات ایک مستقل بہاؤ کی حالت میں ہے۔ اس لیے "تم ایک ہی دریا میں دو دفعہ قدم نہیں رکھ سکتے کہ ہر لحہ نیا پانی آتا رہتا ہے" تخلیق اور تخریب، زندگی اور موت ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہیرقلیطس یہ سمجھتا تھا کہ جو چیزیں ہم دیکھتے، سنتے اور محسوس کرتے ہیں بس وہی حقیقت ہیں۔ ارتقاء اور مسلسل تغیر کائنات کا قانون ہے۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کائنات آگ سے بنی ہے اور اس عالم کو کسی دیوتا یا انسان نے نہیں بنایا۔ یہ ہمیشہ سے ہے اور ابدی آتش کی صورت میں ہمیشہ رہے گا۔ اس کے بعض حصے روشن رہتے ہیں اور بعض بجھے رہتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک آفاقی ذہن جس سے مراد وہ آتش ہی لیتا ہے تمام کائنات پر متصرف ہے۔

اس کائنات کے بنیادی کردار کے سوال پر ایک آخری متبادل ایٹمی فلاسفہ (Atomists) نے مہیا کیا۔ ایٹمی نظریہ بنا کر پیش کرنے کا کام دیموقریطس Democritus (۴۶۰-۳۷۰ ق م) نے انجام دیا۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے ایٹمی فلاسفہ یہ سمجھتے تھے کہ کائنات سراسر مادی ہے اور اس کے آخری اجزاء ایٹم ہیں، جو تعداد میں لامحدود ہیں، نا قابل تخریب ہیں اور نا قابل تقسیم ہیں۔ اگر چہ یہ حجم اور صورت میں مختلف ہوتے ہیں، لیکن اپنی ترکیب میں بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں۔ چونکہ ان کے اندر حرکت جبلی طور پر موجود ہوتی ہے، اس لیے وہ ہمیشہ جوڑنے، جدا کرنے اور پھر سے جوڑنے کے عمل میں مصروف رہتے ہیں۔ کائنات میں کوئی بھی انفرادی چیز یا نامیاتی جسم ہو، وہ ایٹموں کے ایک ہنگامی ملاپ کا

نتیجہ ہوتا ہے، ایک انسان اور ایک درخت میں جو فرق ہے وہ ان کے ایٹموں کی تعداد اور ان کی ترتیب کا فرق ہے، دیموقریطس نے روح کے امر ہونے کو تسلیم نہیں کیا اور نہ وہ کسی روحانی دنیا کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ دیموقریطس کے اس فلسفے میں قدیم یونانی فکر کے مادی رجحانات نے تکمیل پائی۔

فلسفہ اور فرد انسانی

پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں ایتھنز میں جمہوریت اپنے عروج کو پہنچی تو ایک شہری کی قوت و اختیار میں اضافہ ہوا، انفرادیت عام دکھائی دینے لگی اور عملی مسائل کے حل کے لیے اس امر کی ضرورت پیش آئی کہ فکر اور سوچ کے پرانے طریقے بدل ڈالے جائیں۔ اس کے نتیجے میں فلاسفہ نے طبیعی کائنات کا مطالعہ ترک کیا اور ایسے موضوعات کی طرف اپنی توجہ مبذول کی جن کا تعلق انسانی فرد کے ساتھ تھا۔ اس نئے رجحان کے پہلے نمائندے سوفسطائی (Sophists) تھے۔ یہ اصطلاح شروع میں تو اچھے معنوں میں استعمال ہوئی یعنی ''وہ لوگ جو دانا ہوں'' لیکن بعد میں یہ تحقیر آمیز مفہوم میں استعمال ہونے لگی اور اس سے وہ لوگ مراد لیے جانے لگے جو اپنی بات کے لیے بظاہر بہت خوشنما دلائل دیتے تھے، لیکن وہ اکثر مغالطے میں ڈالنے والے ہوتے تھے۔ آج Sophistication کا لفظ زیادہ تر نفاست اور شائستگی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، لیکن اس کے اصل اور روایتی معنی مغالطہ آمیز استدلال کے ذریعے دوسروں کو گمراہ کرنے کے ہیں۔ سوفسطائیوں نے ریاضی اور طبیعیات کے علوم میں کوئی دلچسپی نہ لی اور ان کی جگہ ایسے علوم پر اکتفا کیا جن میں بحث و مناظرہ سے کام لیا جاتا تھا اور شخصی رائے کو وقعت دی جاتی تھی، مثلاً نحو، بلاغت، خطابت اور تاریخ۔ پھر ان لوگوں نے تدریس کے کام کا معاوضہ لینا شروع کیا اور ایک طالب علم کے لیے وہی علم اچھا اور مفید بنا کر پیش کرنے لگے جس کی اس کو ضرورت ہوتی تھی۔ ایک تاجر کے بیٹے کے لیے تجارت کا علم اور ایک سپہ سالار کے بیٹے کے لیے حرب و ضرب کا علم! سوفسطائیوں کا بڑا نمائندہ پروٹاگورث Protagoras (۴۸۵۔۴۱۱ ق م) تھا۔ اس کا یہ مشہور مقولہ کہ ''انسان ہی تمام اشیاء کا پیمانہ ہے'' سوفسطائی فلسفے کا نچوڑ ہے۔ اس سے اس کا مطلب یہ تھا کہ نیکی، سچائی، انصاف

اور حسن انسان کی ضروریات اور دلچسپیوں کے لیے اضافی (Relative) اوصاف ہیں۔ مطلق سچائی کہیں نہیں اور نہ حق اور انصاف کے کوئی ابدی معیار ہیں۔ چنانچہ نیک و بد اور خوب و زشت حالات کے مطابق بدلتے رہتے ہیں اور اخلاق بھی تمام انسانوں کے لیے ایک سے قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ پروٹا گورث پہلا شخص ہے جس نے زبان کے قواعد (نحو) مقرر کیے اور یہ جو ہم کہتے ہیں کہ کلمے کی تین قسمیں ہیں۔ اسم، فعل اور حرف، تو یہ بھی پروٹا گورث سے یادگار ہے۔ بعد کے سوفسطائی فلاسفہ نے پروٹا گورث کی تعلیمات میں سے انفرادیت کے تصور کو لے کر اسے توڑا مروڑا اور اس سے یہ نظریہ قائم کیا کہ جتنے بھی قوانین اور دستور ہیں یہ دراصل زیادہ طاقتور اور ہوشیار لوگوں کی خواہشات کا اظہار ہیں جو وہ اپنے مفاد کے لیے سوچتے ہیں۔ ان منفی انداز کی سوچوں کے باوجود سوفسطائیوں کی تعلیمات میں بہت کچھ قابل تعریف تھا۔ مثلاً وہ سب کے سب غلامی کے مخالف تھے اور یونانیوں کی نسلی امتیازیت کو پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ آزادی کی خاطر اور عام آدمی کے حقوق کی خاطر لڑنے والے تھے اور عملی اور ترقی پسند نقطہ نظر کے حامی تھے۔ انہوں نے جنگ کو حماقت سمجھا اور بہت سے باشندگان ایتھنز کی جنگ جویانہ وطن پرستی کا مذاق اڑایا۔ غالباً سب سے اہم بات یہ کہ انہوں نے فلسفے کا دامن وسیع کر کے اس میں نہ صرف طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کو شامل رکھا بلکہ ان پر اخلاقیات اور سیاسیات کا بھی اضافہ کر دیا۔ رومن خطیب اور سیاستدان سیسرو کے الفاظ میں "ان لوگوں (یعنی سوفسطائیوں) نے فلسفے کو آسمان سے نیچے اتار کر انسانوں کے مسکنوں میں لا بسایا"

سوفسطائیوں کی اس اضافیت، تشکیکیت اور انفرادیت پسندی نے ناگزیر طور پر ایک پرزور مخالفت کو جنم دیا۔ معتدل مزاج یونانیوں کے نزدیک یہ نظریات سیدھا دہریت اور بدنظمی اور انارکی کا راستہ دکھاتے تھے۔ اگر کوئی آخری سچائی نہیں ہے' اگر نیکی اور انصاف محض ایک فرد کے من کی موج کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں تو پھر نہ مذہب، نہ اخلاق، نہ ریاست اور نہ سوسائٹی کو برقرار رکھا جا سکتا ہے۔ اس یقین اور اعتماد کا نتیجہ یہ نکلا کہ یونان میں ایک نئی فلسفیانہ تحریک نے جنم لیا، جس کی بنیاد اس نظریے پر تھی کہ سچائی اصل ہے اور مطلق اور قائم بالذات معیارات ضرور موجود ہیں۔ اس تحریک کے رہنماؤں میں تاریخ فکر و فلسفہ کے تین سب سے نامور افراد تھے، یعنی سقراط، افلاطون اور ارسطو!

سقراط

سقراط ۴۶۹ ق م میں ایک معمولی گھرانے میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سنگ تراش تھا اور ماں دائی تھی۔ اس نے کہاں سے تعلیم حاصل کی اس کا کچھ پتہ نہیں۔ تاہم وہ اپنے پہلے فلاسفہ کی تعلیمات سے آگاہ تھا۔ وہ ہر وقت غور وفکر میں کھویا رہتا اور سوچتا رہتا کہ صداقت کیا ہے؟ اچھائی کیا ہے۔ وہ روزانہ شہر کے بازار کے کسی کونے میں جا کھڑا ہوتا اور جب کوئی اس سے سوال کر بیٹھتا تو وہ بحث کے عنوان پیدا کر لیتا اور پھر ایک کے بعد دوسرا سوال کر کے مخاطب کو یہ احساس دلاتا کہ وہ کیسے کیسے مغالطوں اور الجھنوں میں مبتلا ہے۔ اواخر عمر میں اس نے ایتھنز کے نوجوانوں کی تعلیم و تربیت کا کام سنبھال لیا۔ وہ اپنی باتوں میں انہیں اہم سیاسی، عمرانی اور سیاسی مسائل کی طرف توجہ دلاتا رہتا۔ وہ بہت منکسر مزاج تھا اور اکثر کہا کرتا تھا کہ "مجھے تو صرف اتنا معلوم ہے کہ مجھے کچھ بھی معلوم نہیں" وہ احتساب نفس اور شعور ذات کو ضروری سمجھتا تھا۔ اس کا قول ہے: "جو شخص اپنی زندگی کا جائزہ نہیں لیتا اور اپنے نفس کا احتساب نہیں کرتا وہ زندہ رہنے کے لائق نہیں ہے"۔

ایتھنز کے نوجوان سقراط کے شیدائی تھے اور اس سے فیض حاصل کرنے کے لیے ہمیشہ اس کے ساتھ ساتھ رہتے۔ ان میں امراء اور رؤسا کے بیٹے بھی شامل تھے، جن میں افلاطون، القی بائدیس اور ستائی فس نامور ہوئے۔ یونان قدیم میں امرد پرستی کا رواج تھا اور مکالمات افلاطون سے اس امر کا پتا چلتا ہے کہ سقراط بھی بعض نوجوانوں کی محبت کا دم بھرتا تھا۔ لیکن روایات سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ سقراط کے اس نوع کے معاشقے ہوا و ہوس سے پاک ہوتے تھے۔

سقراط کے اپنے قول کے مطابق وہ فلسفی اس لیے بنا کہ سوفسطائیوں کے نظریات کا مقابلہ کر سکے۔ ۳۹۹ ق م میں اس پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ نوجوانوں کے اخلاق خراب کر رہا ہے۔ نیز اس نے قدیم خداؤں کو چھوڑ کر ایک نیا خدا بنا لیا ہے۔ اس ناواجب الزام کی اصل وجہ یہ تھی کہ پیلوپونیسین جنگ میں ایتھنز کو شکست ہوئی تھی۔ غصے میں آ کر ایتھنز والے سقراط کے خلاف ہو گئے، اس لیے کہ خواص کے طبقے کے ساتھ اس کے تعلقات تھے جن میں غدار القی بائدیس بھی شامل تھا۔ نیز سقراط لوگوں کے عام عقائد پر تنقید کرتا رہتا تھا۔ اس بات کی

شہادت بھی ملتی ہے کہ وہ جمہوریت کی بھی مذمت کرتا تھا اور کہتا تھا کہ سوائے اہل عقل و دانش کی حکومت کے اور کوئی حکومت اس قابل نہیں ہے کہ اسے حکومت کہا جائے۔

چونکہ سقراط نے خود کچھ نہیں لکھا تھا اس لیے اس کی تعلیمات کا ٹھیک ٹھیک تعین کرنا مشکل ہے۔ عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ اخلاقیات کا درس دیتا تھا اور تجریدی فلسفے میں اسے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ افلاطون کی بعض تحریروں سے اس امکان کا نشان ملتا ہے کہ اس کے نظریہ امثال (Ideas) کی ابتداء سقراط سے ہوئی تھی۔ بہرحال اتنی بات تو یقینی ہے کہ سقراط ایک متوازن اور کلی طور پر صحیح اور موثر علم میں یقین رکھتا تھا۔ جو باہمی مکالمے اور آراء و افکار کے تبادلے اور تجزیے سے حاصل ہو سکتا تھا۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے زیر بحث امر کی کچھ عارضی اور وقتی تعریف کی جائے اور پھر پوری طرح چھان پھٹک اور بحث و مباحثے کے بعد ایسی صداقت تک پہنچا جائے جو سب کے لیے قابل قبول ہو۔ اسے یقین تھا کہ جب زندگی گزارنے کے لیے اس طرح کے عقلی اصول اور قاعدے دریافت کر لیے جائیں تو ان کے بل بوتے پر ایک پاک صاف زندگی گزاری جا سکتی ہے اور وہ اس بات سے انکار کرتا تھا کہ اگر ایک شخص کو نیکی کا صحیح علم ہو جائے تو وہ پھر بھی برائی کا راستہ اختیار کرے گا۔

سقراط نے اپنے خلاف لگائے گئے الزامات کا دفاع ضرور کیا۔ لیکن اس کو جو موت کی سزا دی گئی تھی اس نے اسے بھی قبول کر لیا۔ اس زمانے کے دستور کے مطابق سقراط کے شاگردوں نے یہ کوشش کرنی چاہی کہ داروغہ زندان کو کچھ دے دلا کر سقراط کو زنداں سے بھگا لے جائیں، لیکن اس نے بھاگ جانے سے صاف انکار کر دیا اور زہر کا پیالہ پی کر پورے سکون کے ساتھ موت کی آغوش میں سو گیا۔

سقراط کی ذات سے فلسفے کی تین تحریکوں نے جنم لیا جو بعض مسائل میں ایک دوسرے کی متضاد ہیں۔ کلبیت (Cynicism)، لذتیت (Epicureanism) اور مثالیت (Idealism)۔ ان میں سے پہلی دو تحریکوں کا ذکر آگے آئے گا۔ مثالیت پسندی کے بارے میں اختلاف رہا ہے کہ اس کا بانی سقراط کو سمجھا جائے یا افلاطون کو۔ سقراط نے اپنی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی۔ اس کے منتشر افکار افلاطون یا زینوفون کے یہاں ملتے ہیں۔ بعض اہل رائے کہتے ہیں کہ افلاطون نے اپنے استاد کے خیالات ہی کو اپنے مکالمات میں جوں کا توں قلمبند کیا ہے۔ دوسرے لوگ اس سے پوری طرح اتفاق نہیں کرتے۔ بہرحال یہ خیال کوئی ایسا غلط

نہیں ہے کہ افلاطون کی مثالیت پسندی کے پیچھے سقراط کی شخصیت اور اس کی تعلیمات کا بڑا ہاتھ ہے۔

سب سے پہلے سقراط نے یہ دعویٰ کیا کہ کسی چیز کی کنہہ کو سمجھنے کے لیے اس کی حقیقت کو ٹھیک طرح سے بیان (define) کرنا بہت ضروری ہے۔ سقراط کے نزدیک یہ کام صرف عقل ہی کر سکتی ہے۔ اس طرح کی تعریف کو اس نے Concept کا نام دیا۔ یہ نظریہ بہت انقلاب پرور ثابت ہوا۔ افلاطون نے اس پر اپنے نظام فلسفہ کو بنیاد رکھی اور بعد میں یہ تمام مثالیت پسندوں کے لیے اصل اصول بن گیا۔

سقراط نے کہا کہ یہ کائنات بے مقصد نہیں ہے جیسا کہ مادیت پسند کہتے ہیں۔ اس نے کہا کہ عدل کسی خاص طبقے تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں معاشرے کے تمام طبقات برابر کے شریک ہیں۔ اس نے ایک قسم کے اشتمالی معاشرے کا تصور پیش کیا جس میں ہر فرد اپنی قدرتی صلاحیتوں کی نشوونما اور تکمیل کے لیے زندگی گزارتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ جماعت میں رہ کر زندگی گزارے اور ذاتی مفاد پر جماعت کے مفاد کو مقدم رکھے۔ سقراط حیات بعد موت کا قائل تھا اور کہا کرتا تھا کہ موت کے بعد دانشوروں کو ایک ایسے مثالی عالم میں جگہ ملے گی جہاں وہ تعمق و تفکر کی زندگی گزاریں گے۔

افلاطون

سقراط کا سب سے قابل اور نامور شاگرد افلاطون تھا جو تقریباً ۴۲۹ ق م میں ایتھنز کے ایک رئیس گھرانے میں پیدا ہوا۔ بیس سال کی عمر میں وہ سقراط کے حلقے میں آ شامل ہوا اور اپنے استاد کی موت تک اس کا رکن رہا۔ وہ شعر و ادب کا اعلیٰ ذوق رکھتا تھا۔ اس کی تحریروں میں سب سے نمایاں اس کے مکالمات ہیں جن میں اپالوجی۔ فیدو۔ فیدرس۔ ضیافت۔ سمپوزیم۔ جمہوریہ اور قوانین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ وہ قوانین کی تکمیل میں مصروف تھا جب اکاسی برس کی عمر میں موت نے اسے آ لیا۔

افلاطون دس برس استاد سے فیض یاب ہوا اور سقراط کی المناک موت سے ایسا متاثر ہوا کہ گھر بار چھوڑ دوسرے ملکوں کی سیاحت پر روانہ ہو گیا۔ اس وقت اس کی عمر اٹھائیس برس ہو گی۔ بارہ برس تک اس نے مصر، صقلیہ اور اطالیہ کی سیاحت کی۔ صقلیہ میں فیثا

غورثیوں سے اس کا میل جول رہا اور ان کی باطنیت سے وہ بہت متاثر ہوا۔ ۳۸۷ ق م میں وہ ایتھنز واپس لوٹ آیا اور ایک باغ میں اپنی شہرہ آفاق اکیڈمی قائم کی اور باقی ماندہ عمر یہیں درس و تدریس میں گزار دی۔ اس کے مکتب میں زیادہ تر ریاضی اور نظری فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ افلاطون نے عمر بھر شادی نہ کی اور فلسفے کا ہی ہو کر رہ گیا۔ فلسفہ اس کے ذوق شعر و ادب کو نہ دبا سکا، چنانچہ اس کے مکالمات کا شمار لطف بیان کے اعتبار سے ادبیات عالم میں ہوتا ہے اور ان میں تمثیل کا سا انداز نگارش پایا جاتا ہے۔

افلاطون کے مقاصد بھی سقراط جیسے ہی تھے۔ اگرچہ ان میں کچھ وسعت پیدا کر دی گئی تھی۔ یعنی (۱) حقیقت کو ایک بے نظم سیال (flux) قرار دینے کے نظریے کا مقابلہ کرنا اور اس کی جگہ پر کائنات کو بنیادی طور پر روحانی اور بامقصد سمجھنے کا نظریہ قائم کرنا (۲) سوفسطائیوں کے اضافیت اور تشکیکیت کے نظریات کو باطل قرار دینا (۳) اخلاقیات کے لیے ایک مضبوط بنیاد مہیا کرنا۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے افلاطون نے اپنا نظریۂ امثال (Ideas) قائم کیا۔ اس نے یہ اعتراف تو کیا کہ اضافیت اور تغیر طبیعی اشیاء کی دنیا کے خصائص ہیں یعنی ایسی دنیا کے جس کو ہم اپنے حواس سے جانتے ہیں، لیکن اس نے اس بات کا انکار کیا کہ یہ دنیا مکمل کائنات ہے۔ اس نے کہا کہ ایک بلند تر، روحانی اقلیم موجود ہے جو ایسے ابدی امثال پر مشتمل ہے جن کا تصور صرف ذہن کر سکتا ہے، تاہم یہ کوئی ایسی تجریدی اشیاء نہیں ہیں جنہیں ذہن نے گھڑ لیا ہو، بلکہ روحانی اشیاء ہیں۔ ان میں سے ہر ایک زمین پر موجود کسی خاص شے کی اصل ہے۔ چنانچہ اوپر کی اس دنیا میں انسان، درخت، جانور، دریا، رنگ، حسن اور انصاف وغیرہ کی امثال (Ideas) موجود ہیں اور ان میں سب سے بلند ترین نیکی ہے، جو اس کائنات کا فعال سبب اور رہنما مقصد ہے۔ اس دنیا کی ساری چیزیں جنہیں ہم اپنے حواس کے ذریعے پہچانتے ہیں، وہ ان بلند تر حقیقتوں، یعنی امثال کی ناتمام نقلیں ہیں۔

افلاطون کے اخلاقی اور مذہبی فلسفے کا بہت قریبی تعلق اس کے نظریہ امثال کے ساتھ تھا۔ سقراط کی طرح وہ بھی یہ سمجھتا تھا کہ اصل نیکی کی بنیاد علم ہے۔ لیکن جو علم حواس سے حاصل ہو وہ محدود اور تغیر پذیر ہوتا ہے۔ چنانچہ اصل نیکی جو ہے وہ بھلائی اور انصاف کے امثال کے عقلی ادراک سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ انسان کے طبیعی اور جسمانی پہلو کو فروتر

قرار دے کر اس نے اپنی اخلاقیات میں ایک زاہدانہ رنگ پیدا کر لیا۔ اس نے جسم کو ذہن کے راستے میں رکاوٹ قرار دیا اور یہ تعلیم دی کہ انسان کی جبلت کا صرف عقلی پہلو ہی اچھااور شریفانہ ہے۔ تاہم اپنے بعد کے زمانے کے کچھ پیروؤں کے برعکس اس نے یہ کبھی نہ کہا کہ اشتہا اور جذبات کو بالکل دبا دینا چاہیے، بلکہ صرف یہ کہا کہ ان کو عقل کے تابع رکھنا چاہیے۔ افلاطون نے اپنے تصور خدا کو پوری طرح واضح نہیں کیا۔ لیکن اتنی بات یقینی ہے کہ اس نے کائنات کو اپنی نیچر میں روحانی ہی سمجھا، جو ایک باہوش مقصد کے تابع چلی آتی ہے۔ اس نے مادیت اور میکانیکیت دونوں کو رد کر دیا اور روح کو نہ صرف غیر فانی قرار دیا بلکہ یہ بتایا کہ یہ ازل سے موجود ہے۔

افلاطون کے نظام فکر کو دوئی بھی کہا جاتا ہے ایک طرف امثال ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ اپنے ایک حقیقی عالم میں موجود ہیں۔ دوسری طرف مادہ ہے جس پر ان کی چھاپ لگتی ہے اور اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ ان دونوں میں جو خلیج ہے اسے پاٹنے کی کوشش افلاطون نے نہیں کی۔ یہ کام ارسطو نے کیا تھا۔ برٹرینڈ رسل کہتے ہیں:

''افلاطون اپنے فلسفے میں فیثا غورث، پارمی نائیدس، ہیرقلیطس اور سقراط سے متاثر ہوا تھا۔ فیثا غورث سے اس نے باطنیت کا عنصر لیا۔ اس کے علاوہ تنسخ ارواح، بقائے روح اور اس کے ساتھ ریاضیات میں شغف اور عقل وعرفان کا امتزاج۔ یہ سب اس نے اسی ماخذ سے لیا۔ پارمی نائیدس سے اس نے یہ نظریہ لیا کہ حقیقت ازلی ہے اور زمان سے ماورا ہے اور تغیر وتبدل منطقی لحاظ سے فریب نظر ہے۔ ہیرقلیطس سے یہ خیال لیا کہ عالم حیات ہر لحہ تغیر پذیر ہے۔ اسے پارمی نائیدس کے نظریے میں ممزوج کر کے اس نے کہا کہ علم حواس سے حاصل نہیں ہوسکتا۔ بلکہ عقل ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ رفتہ رفتہ اس نظریے کا امتزاج فیثا غورثیت سے ہوگیا۔ سقراط سے اس نے اخلاق میں دلچسپی لینا سیکھا اور دنیا کا مقصدی تصور مستعار لیا۔ خیر کامل اور اخلاقی قدریں ظاہر اسقراط سے ماخوذ ہیں''

ایک سیاسی فلسفی کے طور پر افلاطون نے ایک ایسی ریاست قائم کرنے کا تصور پیش کیا جو تمام افراد اور جماعتوں کے باہمی ہنگاموں اور خود غرضیوں سے پاک ہوگی۔ نہ جمہوریت' نہ آزادی بلکہ کامل ہم آہنگی اور بہترین کارکردگی ہی ایسے مقاصد تھے جو افلاطون ریاست سے حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایتھنز والوں نے جمہوری طرز معاشرہ کے

باعث سپارٹا کے ہاتھوں شکست کھائی تھی، اس لیے وہ سپارٹا والوں کے عسکری معاشرے کو مثالی معاشرہ سمجھنے لگا۔ اس کی مثالی ریاست میں سپارٹا کی ریاست کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اس مثالی ریاست میں اشتمالیت اور اباحت نسواں کے تصورات ملتے ہیں ۔ افلاطون کہتا ہے کہ اس ریاست میں املاک کے ساتھ عورتوں کا اشتراک بھی ہو گا اور عورتوں اور مردوں میں کامل مساوات ہو گی۔

چنانچہ اس نے اپنے مکالمے جمہوریہ (Democracy) میں معاشرے کے لیے ایک مشہور منصوبہ پیش کیا جو انسان کے وظائف کو سامنے رکھ کر آبادی کو تین بڑے بڑے طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ سب سے نچلے طبقے میں کسان، کاریگر اور تاجر پیشہ لوگ ہوں گے ۔ دوسرے طبقے میں جو روحانی عنصر اور ارادے کی نمائندگی کرے گا فوجی لوگ اور جرنیل ہوں گے اور سب سے اعلیٰ طبقہ جو عقل و خرد کے وظیفے کی نمائندگی کرے گا اس میں ذہین اور دانشور اشرافیہ شامل ہو گی۔ ان میں سے ہر طبقہ وہ کام کرے گا جس کے لیے وہ سب سے زیادہ موزوں ہو گا۔ ان طبقات کی تقسیم پیدائش اور دولت کے اعتبار سے نہیں ہو گی بلکہ ہر شخص کی اس صلاحیت کو جانچ کر کی جائے گی کہ وہ تعلیم سے کتنا فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

افلاطون کے خیال میں روح انسانی کے دو حصے ہیں۔ ارفع حصہ عقل استدلالی کا ہے جو امثال کا ادراک کرتی ہے اور ناقابل تحلیل و غیر تغیر پذیر ہے اور غیر فانی ہے۔ روح کا غیر عقلیاتی حصہ فانی ہے اور دو حصوں میں منقسم ہے ۔ اعلیٰ اور اسفل۔ اعلیٰ حصے میں شجاعت، جود و سخاء اور دوسرے محاسن اخلاق ہیں۔ اسفل حصہ شہوات کا مرکز ہے۔ انسان کو حیوان سے نفس ناطقہ یا عقل استدلالی ہی ممتاز کرتی ہے۔

افلاطون کی مثالیت کے اہم پہلو اس طرح سے ہیں:

۱- عالم دو ہیں: ظاہری عالم اور حقیقی عالم۔ عالم امثال حقیقی ہے اور اس تک صرف نفس ناطقہ یا عقل استدلالی کی رسائی ہو سکتی ہے۔ عالم ظواہر یا عالم حواس غیر حقیقی ہے۔ جن اشیاء کا ادراک ہمارے حواس کرتے ہیں وہ حقیقی امثال کے محض سائے ہیں۔

۲- امثال ازلی و ابدی، قائم و ثابت ہیں۔ عالم مثال سکونی ہے۔ تغیر، حرکت صرف ظاہری عالم میں ہے۔

۳- عالم مثال کے ساتھ ساتھ مادہ بھی موجود ہے جس پر امثال کی چھاپ لگتی رہتی ہے اور

ظاہری عالم کی اشیاء وجود میں آتی رہتی ہیں۔

۴- ظاہری عالم یا عالم حواس میں ہر کہیں تغیر و بدل، فساد و انتشار کی کارفرمائی ہے۔

۵- زمان غیر حقیقی ہے، یعنی وقت کا نہ کوئی آغاز تھا نہ انجام ہو گا۔ کائنات ازل سے ہے اور ابد تک اسی طرح رہے گی۔ وقت کی حرکت مستقیم نہیں دولابی ہے۔

۶- کائنات بامعنی ہے یعنی اس میں ایک واضح مقصد ہے، غایت ہے۔

۷- خدا یا خیر مطلق کا مثل (Idea) فکر محض ہے دوسرے یونانی فلاسفہ کی طرح افلاطون بھی شخصی خدا کا قائل نہیں ہے۔

۸- موت کے بعد روح انسانی باقی رہتی ہے اور اسے اپنے اعمال کے مطابق جزا و سزا ملتی ہے۔

۹- روح کا تعلق جسم سے عضویاتی نہیں ہے۔ اسے حسب منشا جسم میں داخل بھی کیا جاسکتا ہے اور نکالا بھی جاسکتا ہے۔

۱۰- انسانی روح مادے کی گرفت میں آکر قید ہو گئی ہے اور اپنے اصل ماخذ کی طرف لوٹ جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ یہ رہائی صرف تعمق و تفکر ہی سے میسر آسکتی ہے۔

۱۱- کائنات ایک عقلیاتی کل ہے جس کی حقیقت کا ادراک صرف عقل استدلالی ہی کر سکتی ہے۔

ارسطو

سقراط کی روایت کا آخری بڑا مفکر ارسطو تھا جو ۳۸۴ ق م میں پیدا ہوا۔ وہ سترہ برس کا تھا جب وہ افلاطون کی اکیڈمی میں داخل ہوا۔ جہاں وہ بیس برس پہلے طالب علم اور پھر مدرس رہا۔ ۳۴۳ ق م میں مقدونیہ کے شاہ فلپ نے اسے اپنے بیٹے سکندر کا اتالیق مقرر کیا۔ لیکن ارسطو کے اس شاگرد نے اس سے فکر و فلسفہ تو بہت کم سیکھا البتہ نوجوان شہزادے کو سائنس اور یونانی تہذیب کے بعض دوسرے عناصر میں دلچسپی پیدا ہو گئی۔ سات سال بعد ارسطو ایتھنز واپس چلا آیا۔ یہاں اس نے اپنا سکول کھولا جسے Lyceum کہتے تھے اور اسے اپنی زندگی کے آخری ایام یعنی ۳۲۲ ق م تک چلاتا رہا۔ ارسطو نے افلاطون سے بھی زیادہ لکھا اور زیادہ متنوع موضوعات پر اظہار خیال کیا۔ اس کی اہم تصانیف منطق، مابعد الطبیعیات

،بلاغت ، اخلاقیات ،طبیعیاتی علوم اور سیاست کے بارے میں ہیں۔ علمی فضیلت اور جودت فکر کے باعث ارسطو کو ''معلم اول'' کہا جاتا ہے۔

اگر چہ ارسطو بھی سقراط اور افلاطون کی طرح مطلق علم اور ازلی معیاروں کی بات کرتا تھا ، تاہم اس کا فلسفہ ان دونوں سے بہت سے پہلوؤں میں مختلف تھا۔ پہلی بات تو یہ کہ وہ ٹھوس اور عملی حقائق کو زیادہ اہمیت دیتا تھا۔ افلاطون حسن پسند (Aesthete) تھا اور سقراط کا کہنا یہ تھا کہ وہ درختوں اور پتھروں سے کچھ نہیں سیکھ سکتا۔ لیکن ارسطو ان دونوں سے مختلف ایک تجربی سائنس دان تھا ، جسے حیاتیات ،طبیعیات اور علم ہیئت میں کافی دلچسپی تھی۔ پھر اس کا نقطہ نظر ان کی طرح رومانی نہیں تھا اور آخری بات یہ کہ وہ ان کی طرح اشرافیہ (Aristocracy) کے ساتھ ہمدردی بھی نہیں رکھتا تھا۔

ارسطو کو افلاطون کے ساتھ اس بات پر تو اتفاق تھا کہ امثال حقیقی ہیں اور جو علم حواس سے حاصل کیا جائے وہ محدود ہوتا ہے اور پوری طرح صحیح نہیں ہوتا۔ لیکن وہ اپنے استاد کے ساتھ اس بارے میں متفق نہ ہوسکا کہ امثال کا الگ اور مستقل وجود تسلیم کیا جائے اور مادی اشیاء کو ان روحانی نمونوں کا صرف ایک بے آب و بے رنگ سا عکس سمجھا جائے۔ اس کے برعکس اس نے اس بات پر اصرار کیا کہ صورت (Form) اور مادہ دونوں یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ دونوں ابدی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ان دونوں کا اتحاد ہی کائنات کو اس کا کردار عطا کرتا ہے ۔ فارم ہی تمام اشیاء کا سبب ہیں۔ وہ ایسی مقصدی قوتیں ہیں جو ہمارے اردگرد مادے کی دنیا کو لاتعداد مختلف اشیا اور نامیاتی اجسام کی صورت عطا کرتی ہیں ۔تمام ارتقا چاہے وہ کائناتی ہو یا نامیاتی اسی فارم اور مادے کے باہمی تعامل کا نتیجہ ہوتا ہے۔

چنانچہ آپ نے دیکھا کہ ارسطو نے افلاطون کی مثالیت کو تو قبول کر لیا اور ازلی اقسام کو حقیقی بھی تسلیم کر لیا ، لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ امثال مادی اشیاء سے علیحدہ کسی عالم مثال میں موجود نہیں ہیں بلکہ انہی میں طاری و ساری ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مثل اور مادہ ازل سے موجود ہیں۔ کائنات ازلی و ابدی ہے ۔ ہر مادی شے اپنے مثل یا فارم کی طرف حرکت کر رہی ہے(ارسطو نے مثل کی جگہ فارم کا لفظ استعمال کیا ہے) وہ کہتا ہے کہ حرکت نام ہے فارم اور مادے کے آپس میں مل جانے کا۔ ارسطو کا کہنا ہے کہ مقصد یا غایت ہی تغیر و حرکت کا اصل

سبب ہے۔ جب کوئی شے حرکت میں آتی ہے یا تغیر پذیر ہوتی ہے تو کوئی قوت اسے پیچھے سے نہیں دھکیل رہی ہوتی بلکہ اس کا مقصد یا اس کی غایت سامنے سے اسے اپنی طرف کھینچ رہی ہوتی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ" حقیقت اولیٰ" تمام کائنات کا مقصد یا غایت ہے جو کائنات کو اپنی طرف کشش کر رہی ہے۔ یہی خیال افلاطون کا بھی ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ آفاقی عقل ہی وجود مطلق ہے۔ یہ تمام کائنات کی اساس ہے۔ ارسطو البتہ افلاطون کے اس نظریے کو قبول نہیں کرتا کہ مقصد یا غایت اور فارم مادے سے علیحدہ موجود ہے۔

ارسطو اپنے اس سائنسی رویے کی وجہ سے خدا کا تصور ایک" علت اولیٰ (The first cause) کے طور پر کرتا ہے۔ اس کا خدا صرف ایک محرک ہے اور صورتوں (Forms) میں جو ایک مقصدی حرکت پائی جاتی ہے اس کا اصل منبع ہے۔ وہ کسی معنی میں بھی ایک شخصی خدا نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنی ماہیت میں خالصتہ ذہنی قوت ہے۔ جس کے کوئی جذبات نہیں ہیں، ارادہ نہیں ہے، خواہش نہیں ہے، ارسطو کے نزدیک انفرادی حیات جاودانی کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ وہ تنسخ ارواح اور بقائے روح کا منکر ہے۔ اس کے خیال میں جسم کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔

ارسطو کا اخلاقی فلسفہ افلاطون سے کم زاہدانہ تھا۔ وہ جسم کو روح کا زندان نہیں سمجھتا تھا نہ اس کا یہ خیال تھا کہ جسمانی خواہشات اپنے اندر لازماً برائی رکھتی ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ سب سے اعلیٰ خوبی اپنے آپ کو پہچاننے اور سمجھنے میں ہے۔ یعنی یہ کہ انسان اپنی طبیعت کی اس خاصیت سے کام لے جو اسے بطور انسان کے دوسروں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ عرفان ذات عقلی زندگی کے مترادف ہو گا۔ لیکن عقلی زندگی کا دارومدار اس بات پر ہوتا ہے کہ اس میں طبیعی اور ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہوں۔ جسم صحت کی اچھی حالت میں ہو اور جذبات قابو میں ہوں۔ اس طرح گویا اس سارے معاملے کا حل ایک سنہری اوسط (Golden Mean) میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نہ جسمانی خواہشات میں انسان حد سے زیادہ دلچسپی لے اور نہ اپنے زاہدانہ رویے سے اپنے جسمانی تقاضوں کا بالکل ہی انکار کر دے۔

سیاسیات میں ارسطو ریاست کو بہتر زندگی مہیا کرنے کے لیے ایک اعلیٰ ادارہ قرار دیتا تھا۔ اس لیے وہ اس کی ابتدا اور نشوونما میں بہت دلچسپی رکھتا تھا اور یہ جاننا چاہتا تھا کہ ایسی

کون سی بہتر صورتیں ہیں جو یہ اختیار کر سکتی ہے۔ یہ کہہ کر کہ انسان طبعاً ایک سیاسی حیوان ہے اس نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ ریاست چند لوگوں کی امنگوں اور آرزوؤں یا بہت سے لوگوں کی خواہشات کا ایک مصنوعی نتیجہ ہے۔ اس کے برعکس اس نے زور دے کر کہا کہ خود انسان کے مزاج اور اس کی جبلت میں اس کی جڑیں موجود ہیں اور ریاست کے باہر کسی متمدن زندگی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے نزدیک بہترین ریاست نہ تو بادشاہت ہو سکتی ہے، نہ اشرافیہ کا اقتدار اور نہ جمہوریت ہی، بلکہ ایک ایسا طرز حکومت جسے اس نے دولت مشترکہ یا عوام کی سیاسی تنظیم کا نام دیا، جو امراء شاہی (Oligarchy) اور جمہوریت کے بین بین ہوگی۔ یہ لازمی طور پر ایسی ریاست ہوگی جس کی زمام کار متوسط طبقے کے ہاتھ میں ہوگی۔ اس کے ساتھ ارسطو اس بات کو بھی یقینی بنانا چاہتا تھا کہ اس طبقے کے افراد کی تعداد خاصی زیادہ ہو، کیونکہ وہ دولت کو چند ہاتھوں میں مرتکز ہوتے نہیں دیکھنا چاہتا تھا۔ اس نے ذاتی ملکیت کے ادارے کا دفاع کیا۔ لیکن اس کے ساتھ اس نے ضرورت سے زیادہ اور بے حساب دولت جمع کرنے کی بھی مخالفت کی۔ اس نے سفارش کی کہ حکومت غریب لوگوں کو پیسہ مہیا کرے تا کہ وہ زرعی اراضی کے چھوٹے فارم خرید سکیں یا اس پیسے کو کاروبار میں لگا سکیں اور اس طرح اپنی بہبود اور عزت نفس کے مواقع مہیا کر سکیں۔

ارسطو کی نفسیات میں نفس کے تین درجے ہیں۔ ابتدائی صورت قوت نشوونما ہے جو پودوں میں ہوتی ہے۔ پودوں سے ایک درجہ اوپر حیوانات ہیں جن میں قوت نمو کے ساتھ احساس بھی موجود ہوتا ہے۔ جسے نفس حسی کا نام دیا جاتا ہے۔ سب سے بالاتر انسان ہے جس میں ان دونوں نفوس کے علاوہ نفس ناطقہ یا عقل استدلالی بھی موجود ہے۔ ارسطو کے نزدیک حواس خمسہ سے بالاتر فہم عامہ ہے جس کا مرکز دل ہے۔ اس سے اوپر قوت متخیلہ ہے، اس کے آگے حافظہ ہے اور آخر میں نفس استدلالی یا نفس ناطقہ ہے جس کے دو درجے ہیں: فروتر درجے کو اس نے عقل منفعل (Passive Intellect) اور بالاتر درجے کو عقل فعال (Active Intellect) کا نام دیا ہے۔ عقل منفعل نرم موم کی مانند ہے جس پر عقل فعال نقش ثبت کرتی ہے۔ ارسطو نے ان تمام قویٰ کے مجموعے کو روح کہا ہے جو جسم کی صورت یا فارم ہے۔ روح جسم کے بغیر موجود نہیں رہ سکتی کہ یہ جسم کا فعل ہے۔ اس طرح ارسطو نے نہ صرف فیثا غورث اور افلاطون کے تنسخ ارواح سے انکار کیا ہے، بلکہ ان کے بقائے روح کے

تصور کی بھی نفی کی ہے، کیونکہ اس کا خیال ہے کہ جسم کے خاتمے کے ساتھ روح بھی جو جسم کا فعل ہے، ختم ہو جاتی ہے۔

افلاطون روح کو "شے" سمجھتا تھا، اگر چہ اسے غیر مادی جانتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ روح کو جسم میں داخل بھی کیا جا سکتا ہے اور نکالا بھی جا سکتا ہے۔ گویا روح اور جسم کا تعلق میکانکی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ روح کو جسم سے جدا نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ وہ جسم کی ہیئت ہے اور ان کے درمیان ربط و تعلق میکانکی نہیں عضویاتی ہے۔ روح جسم کا فعل ہے جو جسم کے فنا ہونے پر فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن ارسطو نے عقل فعال کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل منفعل فانی ہے لیکن عقل فعال غیر فانی ہے۔ یہ خدا کے ہاں سے آتی ہے اور اسی کے پاس لوٹ جاتی ہے۔ تاہم اس استثناء سے بھی بقائے روح لازم نہیں آتی، کیونکہ عقل منفعل اپنے تمام قُویٰ: متخیلہ، حافظہ، متذکرہ وغیرہ کے ساتھ موت کے وقت فنا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ارسطو نے شخصی بقا سے انکار کیا ہے۔ بعد میں اس کے ایک پیرو ابن رشد نے بھی اسی بنا پر شخصی بقا سے انکار کیا تھا۔

ارسطو کو جن باتوں میں اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ ان میں منطق کی تدوین بہت اہم ہے۔ فکر و استدلال کے ابتدائی اصول تو ایالطی فلاسفہ اور ہیریقلیطس نے وضع کیے تھے، جن پر سوفسطائیوں نے قابل قدر اضافے کیے۔ لیکن ارسطو نے ان تمام اصولوں کو مرتب کیا اور ان پر اضافے کر کے منطق قیاسی کی تشکیل کی جس کا اصل اصول یہ تھا کہ پہلے سے معلوم کیے ہوئے کلیات سے نتائج کا استخراج کیا جائے۔ علم الحیات میں اس نے کہیں کہیں استقراء (Induction) سے بھی کام لیا ہے لیکن اس کا رجحان غالب قیاس کی طرف ہی تھا۔ اس پر اسے فرانسس بیکن اور دوسرے لوگوں نے تنقید کا نشانہ بنایا۔ برٹرینڈ رسل کے خیال میں ارسطو کی منطق قیاسی نے صدیوں تک سائنس کی ترقی کے راستے مسدود کر دیے۔ دوسری طرف رنیان کہتا ہے کہ ارسطو سائنس کا بانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو نباتات اور حیوانات کا مشاہدہ کیا کرتا تھا اور اس پہلو سے اس کا انداز مطالعہ تحقیقی اور سائنٹیفک تھا۔ لیکن قیاس کی ہمہ گیر مقبولیت اور اس کی موت کے بعد فکری تنزل کے باعث اس تحقیقی رجحان کو پنپنے کا موقع نہ مل سکا۔

مابعد الطبیعیات کی طرح سیاسیات، اخلاقیات اور جمالیات میں بھی ارسطو نے جا بجا

اپنے استاد سے انحراف کیا ہے۔ وہ افلاطون کے اشتراک نسواں کا مخالف ہے اور کہتا ہے کہ بچے کی صحیح پرورش اور تربیت کے لیے کنبے کا ہونا ضروری ہے۔ سیاسیات میں ارسطو ڈکٹیٹر شپ کا سخت مخالف ہے اور کہتا ہے کہ جب کبھی کوئی ڈکٹیٹر برسر اقتدار آ جاتا ہے تو لوگ یا تو منافق بن جاتے ہیں اور یا خوشامدی ہو جاتے ہیں۔ اظہار رائے کی جرأت اور حریت فکر کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ارسطو نے بچوں کی تعلیم و تربیت کو بڑی اہمیت دی ہے۔ لیکن تعلیم کے ساتھ ساتھ وہ تہذیب اور کردار کی تعمیر کو بھی بہت اہمیت دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کردار کی تعمیر کے بغیر تحصیل علوم ایک بے کار مشغلہ ہے۔

ارسطو کو جمالیات کا بانی بھی کہا جاتا ہے۔ اس نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جو ضائع ہوگئی ۔صرف بوطیقا کے چند باب زمانے کی دست برد سے محفوظ رہ کر ہم تک پہنچ پائے ہیں۔

آخر میں ارسطو کے ایک مثالی انسان کے تصور کا ذکر اس کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے مفید ہوگا جو ول ڈیوران نے اپنی کتاب ''داستان فلسفہ'' میں دیا ہے۔

'' وہ ہر ایک کی خدمت کرتا ہے لیکن کسی سے خدمت لینا ننگ و عار سمجھتا ہے، کیونکہ احسان کرنا برتری کی علامت ہے اور ممنون احسان ہونا کمتری کا نشان ہے۔ وہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ جوکھم میں نہیں ڈالتا، کیونکہ وہ دنیا کی بہت کم چیزوں کو درخور توجہ سمجھتا ہے، لیکن مناسب موقع پر جان دینے سے بھی گریز نہیں کرتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ بعض حالات میں زندہ رہنا باعث ننگ ہے۔ وہ عوام کے سامنے اپنے آپ کی نمود و نمائش نہیں کرتا اور اپنی پسند اور ناپسند کا برملا اظہار کرتا ہے۔ وہ صاف گو ہوتا ہے اور کسی شخص کا پاس و لحاظ اسے حق گوئی سے باز نہیں رکھ سکتا۔ وہ کسی کی مبالغہ آمیز تعریف نہیں کرتا کیونکہ اس کی نگاہ میں بہت ہی کم چیزوں کو عظیم سمجھا جا سکتا ہے۔ وہ دوستوں کے سوا کسی کی تالیف قلب کا قائل نہیں ہوتا کیونکہ صرف غلام ہی دوسروں کو خوش کرنے میں لگے رہتے ہیں۔ وہ کینہ پرور نہیں ہوتا اور قصور معاف کر دیتا ہے۔ وہ باتونی نہیں ہوتا اور لوگوں کی مدح و ذم سے بے نیاز ہوتا ہے۔ وہ دشمنوں کی غیبت نہیں کرتا۔ بلکہ انہیں سب کچھ منہ پر کہہ دیتا ہے۔ اس کی چال باوقار، آواز گہری اور گفتگو نپی تلی ہوتی ہے۔ وہ جلد بازی سے کام نہیں لیتا۔ کیوں کہ کسی شے کو

وقیع نہیں سمجھتا۔ وہ دوڑ دھوپ اور تگ و دو سے گریز کرتا ہے کیوں کہ وہ کسی بات کو چنداں اہمیت نہیں دیتا۔ چیخ چیخ کر باتیں کرنا اور جلد جلد قدم اٹھانا اندرونی خلفشار کی علامتیں ہیں۔ وہ حوادث زمانہ کو تحمل اور وقار سے برداشت کرتا ہے۔ وہ خود اپنا دوست ہوتا ہے اور گوشہ تنہائی کو پسند کرتا ہے، جبکہ مردِ ناکارہ خود اپنا بدترین دشمن ہوتا ہے اور تنہائی سے خوف کھاتا ہے"۔

اوپر بیان کیے گئے فلسفۂ ارسطو کے نمایاں نکات بطور یاددھانی یوں ہیں:

۱- ارسطو اپنے استاد افلاطون کی طرح مثالیت پسند ہے کیوں کہ وہ بھی امثال کو ازلی و ابدی سمجھتا ہے۔

۲- لیکن ارسطو کے خیال میں امثال مادی اشیاء سے علیحدہ یا ماوراءنہیں ہیں، بلکہ خود ان کے بطون میں موجود ہیں۔

۳- نظام کائنات غائی اور مقصدی ہے۔ ہر شے اپنی غایت کی طرف حرکت کر رہی ہے۔

۴- افلاطون عالم حواس کو غیر حقیقی کہتا تھا اور اسے عالم ظواہر سمجھتا تھا۔ ارسطو عالم حواس یا عالم مادی کو حقیقی مانتا ہے۔

۵- ہر شے مادے اور صورت (Form) پر مشتمل ہے۔ مادے اور فارم کا تعلق عضویاتی ہے، یعنی وہ ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہو سکتے۔

۶- زمان غیر حقیقی ہے۔ کائنات ازل سے موجود ہے اور ابد تک رہے گی۔

۷- ارسطو تنسخ ارواح اور بقائے روح کا منکر ہے اس کے خیال میں جسم کی موت کے ساتھ روح بھی فنا ہو جاتی ہے۔

۸- خدا کوئی فرد یا شخصیت نہیں۔ وہ ایک غیر مادی ہیئت ہے' مقناطیسی کشش ہے جس کی طرف کائنات کھنچی چلی جا رہی ہے۔

۹- فرد کے مفاد پر جماعت کا مفاد مقدم ہے۔ فرد جماعت کے لیے ہے۔ آدمی انسان کہلانے کا مستحق جبھی ہو سکتا ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ وابستہ ہو، کسی ریاست کا شہری ہو۔

۱۰- کردار کی پختگی کے بغیر علم بے کار ہے۔ اچھی عادتوں کے راسخ کرنے سے کردار محکم ہوتا ہے۔

یونانی فکر میں سائنس کی شروعات

عام خیال کے برعکس سکندر اعظم سے پہلے یونانی تہذیب کا دور سائنس کا کوئی بڑا دور نہیں تھا۔ سائنس میں جو ترقیاں اس زمانے میں ہوئیں جسے عموماً یونانی سمجھا جاتا ہے اصل میں ان کا ایک بڑا حصہ ہیلینیاتی (Hellenistic) دور میں واقع ہوا (یہ دور وہ ہے جو سکندر اعظم کی موت کے بعد شروع ہو کر عیسائی دور کے آغاز تک چلا گیا تھا) جبکہ تہذیب غالب طور پر یونانی ہونے کی بجائے یونانی اور مشرقی تہذیبوں کا ایک مرکب ہو گئی تھی۔ اس سے پہلے یونانیوں کی دلچسپی چونکہ زیادہ تر افکار اور فنون سے متعلق رہی تھی، وہ مادی آسائشوں اور طبیعی کائنات کا علم حاصل کرنے کے معاملے میں زیادہ فکر مند نہیں رہے تھے۔ چنانچہ ریاضیات اور طب میں چند اہم ترقیوں کو چھوڑ کر سائنس میں مقابلۃً معمولی ترقی ہی ہوئی تھی۔

یونانی تہذیب کے زمانے میں سائنس کی ترقی کے ضمن میں جو چند بڑے نام سامنے آئے ہیں وہ فیثا غورث، اناکسی مینڈر، ارسطو، امپیڈوکلیس اور بقراط (Hippocratus) ہیں۔ فیثاغورث اور اس کے متبعین نے اعداد کا نظریہ پیش کیا اور جیومیٹری میں چند اہم قاعدے دریافت کیے جو آج تک مانے جاتے ہیں اور ان پر عمل ہوتا ہے۔ حیاتیات میں اناکسی مینڈر نے عضویاتی ارتقا کا تصور پیش کیا جس کی بنیاد یہ اصول تھا کہ اشیاء اپنے آپ کو اپنے ماحول کے مطابق تبدیل کر کے زندہ رہتی ہیں۔ تاہم حیاتیات کے علم کا اصل بانی ارسطو تھا۔ طب میں اولیت کا سہرا امپیڈوکلیس کے سر ہے جس نے چار عناصر (زمین، ہوا، آگ اور پانی) کا نظریہ پیش کیا اور یہ دریافت بھی اسی کی ہے کہ انسانی جسم میں خون اس کے دل کی طرف جاتا ہے اور واپس آتا ہے۔ اس سے زیادہ اہم کام بقراط کا تھا جو طب کا ابوالآباء سمجھا جاتا ہے۔ اس نے چار مزاجوں (دموی، صفراوی، بلغمی، سوداوی) کا نظریہ قائم کیا اور اگرچہ وہ دوائیوں کا خاصا علم رکھتا تھا تاہم علاج کرتے ہوئے وہ خوراک اور آرام کی مناسب مقدار سے کام لے کر مریض کو ٹھیک کر دیتا تھا۔

ہیلینیاتی (Hellinistic) دور

۳۲۳ قبل مسیح میں سکندر اعظم کی موت دنیا کی تاریخ کے دھارے میں ایک فاصل آب (Watershed) ثابت ہوئی۔ یونانی تہذیب اپنے عروج سے گزرنے کے بعد انجام کو

پہنچی۔ سکندر کی فتوحات کے نتیجے میں مختلف تہذیبوں اور مختلف اقوام کے باہم میل جول سے پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح کے سنہری دور میں جو معیار (Ideals) قائم ہوئے تھے وہ زیر و زبر ہو گئے۔ تہذیب کا ایک نیا نمونہ بتدریج ابھر کر سامنے آیا جو یونانی اور مشرق قریب کے عناصر کا مرکب تھا۔ اس تہذیب کو جو عیسائیت کے آغاز تک رائج رہی۔ ہیلینیاتی تہذیب کا نام دیا جاتا ہے۔

ہیلینیاتی فلسفہ دو رجحانات سامنے لایا جو تہذیب کی پوری تاریخ میں تقریباً ایک دوسرے کے متوازی چلے آئے ہیں ان میں سے بڑا رجحان جس کی نمائندگی رواقیت (Stoicism) اور لذتیت یا ایپکوریت (Epicureanism) کرتے ہیں، اس نے انسانی مسائل کے حل کے لیے عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ اس رجحان میں یونانی اثر صاف جھلکتا تھا، اگرچہ فلسفہ اور سائنس جس طرح ارسطو میں یکجا ہو گئے تھے، اب وہ بات نہیں رہی تھی اور اب ان کے راستے الگ الگ ہو گئے تھے۔ دوسرا کمتر رجحان جس کے نمائندے کلبی (Cynics) تشکیک پسند (Skeptics) اور دوسرے ایشیائی مذاہب تھے' عقل کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا تھا، صداقت کے امکان کو رد کرتا تھا۔ وہ تصوف کی طرف مائل تھا اور ایمان پر اعتماد کرتا تھا۔ اپنے تمام تر اختلافات کے باوجود ہیلینیاتی عہد کے فلاسفہ عموماً ایک بات پر متفق تھے کہ انسانی زندگی کی سختیوں اور برائیوں سے کسی نہ کسی طرح نجات حاصل کی جائے۔

ہیلینیاتی فلاسفہ میں پہلے کلبی آتے ہیں جن کا زمانہ ۳۵۰ قبل مسیح کے لگ بھگ ہے۔ اس فلسفے کے بانیوں میں دیوجانس (Diogenes) کلبی تھا جو "نیکی" کا جویا تھا اور ساری عمر ایک ایماندار انسان کی تلاش میں رہا۔ اس کا خیال تھا کہ اس دنیا میں جتنی بھی اشیاء ہیں یہ امراء یہ جرنیل، یہ عزت و عظمت یہ مسرت اور دولت۔ یہ سب ایسے سکے ہیں جن پر غلط نشانات بنے ہوئے ہیں۔ ان سب کو مٹا دینا چاہیے۔ اس نے غایت درجہ سادگی اختیار کر کے ایک کتے کی سی زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کیا (کتے کو Canine کہتے ہیں، اسی سے Cynicl نکلا) اس نے تمام رسموں اور روایتوں، چاہے ان کا تعلق لباس سے تھا یا مکان سے، یا خوراک سے یا آداب سے، سب کو ترک کر دیا اور ایک فقیر بن کر زندگی گزار دی۔ دیوجانس کلبی کے متعلق بہت سی کہانیاں مشہور ہیں۔ مثلاً یہ کہ جاڑوں میں ایک دن سکندر اس سے ملنے گیا تو وہ دھوپ میں بیٹھا تھا۔ سکندر نے اس سے پوچھا: آپ اپنی کوئی خواہش

بتائیں جو میں پوری کروں، تو دیو جانس نے کہا: تم بس اتنا کرو کہ میرے لیے دھوپ چھوڑ دو۔ ایک دوسرا واقعہ یہ ہے کہ ایک دن دیو جانس کلبی شہر میں سازو سامان سے بھری ہوئی ایک دکان کے سامنے کھڑا کچھ سوچ رہا تھا۔ کسی کا وہاں سے گزر ہوا تو اس نے حیران ہو کر پوچھا: دیوجانس تم یہاں کھڑے کیا دیکھ رہے ہو۔ دیو جانس نے جواب دیا میں یہ دیکھ رہا ہوں کہ اس دنیا میں کتنی چیزیں ہیں جن کی مجھے ضرورت نہیں ۔ دیو جانس اپنے پاس صرف پانی پینے کا ایک پیالہ رکھتا تھا۔ ایک دن اس نے ایک لڑکے کو دیکھا کہ اوک سے پانی پی رہا ہے تو اس نے اپنا وہ مٹی کا پیالہ بھی توڑ کے پھینک دیا۔

کلبی فلسفہ کے لوگ ایسی زندگی اختیار کرنے کے حق میں تھے جو بالکل ''فطرتی'' ہو اور جس میں ہر روایتی اور مصنوعی چیز کو رد کر دیا جائے۔ ان کا اصل مقصد اپنے اندر خود کفایتی پیدا کرنا تھا۔ ہر شخص اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے اپنے اندر ہی صلاحیت پیدا کرے۔ بظاہر کلبی فلاسفہ نے مختلف زمانوں میں بہت سی تحریکوں کو متاثر کیا۔ مثلاً ۱۹۶۰ء کی دہائی میں ہپی تحریک انہی سے متاثر لگتی تھی۔ لیکن ان دونوں میں کچھ واضح اختلاف بھی تھے ۔کلبی لوگ موسیقی اور فنون کو تصنع کے مظاہر سمجھتے ہوئے حقارت سے دیکھتے تھے اور وہ صرف مایوس اور بیزار نوجوانوں کی نمائندگی بھی نہیں کرتے تھے۔

دیو جانس کی تعلیمات ایسی نہیں تھیں جنہیں آج کے معنوں میں Cyinical (کلبی) کہا جاتا ہے، بلکہ اس کے بالکل برعکس وہ نیکی اور خیر کا متوالا تھا، جن کے مقابلے میں دنیا کے متاع و اسباب کو وہ کچھ بھی نہیں سمجھتا تھا۔ وہ خواہشات سے آزاد ہو کر نیکی اور اخلاقی آزادی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ مال و دولت جو آسائشیں مہیا کرتے ہیں ان سے تم بے پروا ہو جاؤ تو ڈر سے آزاد ہو جاؤ گے۔ اس اعتبار سے اس کے نظریات کو بعد میں رواقیین (Stoics) نے اختیار کیا۔

لذتیت اور رواقیت دونوں کا آغاز ۳۰۰ قبل مسیح میں ہوا۔ ان کے بانی علی الترتیب اپی کیورس (۳۴۲۔۲۷۱ ق م) جو ایتھنز کا رہنے والا تھا اور زینو (۳۰۰ ق م) تھے۔ ان دونوں کے نزدیک بعض باتیں مشترک تھیں۔ دونوں انفرادیت پسند تھے ، جن کا مقصد سوسائٹی کی بہبود سے زیادہ فرد کی بہبود تھا۔ دونوں مادیت پسند تھے اور کسی طرح کی بھی روحانی اشیاء میں یقین نہیں رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ملکوتی وجود اور ارواح بھی مادے

سے بنی ہیں۔ پھر دونوں کے اندر عالمگیریت کے عناصر پائے جاتے ہیں، کیونکہ دونوں کی تعلیم یہ تھی کہ تمام دنیا میں لوگ ایک جیسے ہی ہیں اور یونانیوں اور بربرلوگوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن بہت سے امور میں یہ دو نظام ایک دوسرے سے مختلف بھی تھے۔ زینو رواقی اور اس کے شاگرد اس بات کی تعلیم دیتے تھے کہ یہ نظام کائنات (Cosmos) ایک منظم کل ہے جس میں اگر تضادات ہیں بھی تو اس آخری بھلائی کی خاطر ان کا تصفیہ ہو جاتا ہے۔ کوئی فرد بھی اپنی قسمت کا مالک نہیں ہے۔ انسانی تقدیر مسلسل زنجیر کا ایک حلقہ ہوتی ہے۔ لوگ صرف اس بات میں آزاد ہیں کہ اپنی تقدیر کو تسلیم کر لیں یا اس کے خلاف بغاوت کر دیں۔ ان کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ وہ کائنات کے نظام کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں، یہ سمجھتے ہوئے کہ نظم ہی اصل میں بھلائی ہے۔ دوسرے الفاظ میں فراخ دلی کے ساتھ اپنی قسمت کے سامنے سر جھکا دیں۔ ایک فرد جو صحیح معنوں میں خوش ہوتا ہے وہ ہے جس نے اپنی عقل و خرد سے کام لیتے ہوئے اپنی زندگی کو کائناتی مقصد کے ساتھ ہم آہنگ کر لیا ہے اور اپنے اندر قسمت کی ناسازگاری کے خلاف ہر طرح کی تلخی اور احتجاج کو دبا دیا ہے۔ رواقیوں نے ایک دوسرے کے لیے رواداری اور عفو و درگزر کا درس دیا۔ کلبیوں کی طرح وہ معاشرے سے قطع تعلق کر لینے کو ٹھیک نہیں سمجھتے تھے، بلکہ ایک سوچنے سمجھنے والے ذہن کے لیے لوگوں کے معاملات میں حصہ لینے کو ضروری سمجھتے تھے۔ وہ غلامی اور جنگ کے مخالف تھے، لیکن اس کے خلاف جہاد کرنے کے لیے بھی نہیں کہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ معاشرتی تبدیلی کے لیے طاقت اور تشدد کے استعمال سے زیادہ خرابی پیدا ہوتی ہے۔ بہ نسبت اس صورت حال کے جس کو بدلنا مقصود ہو، اس منفعل کردار کے باوجود رواقی فلسفہ ہیلینیاتی دور کی سب سے عمدہ یافت تھی۔ اس کی مساوات پسندی، صلح جوئی اور انسانیت کا رویہ ایسے اہم عوامل تھے جنہوں نے زندگی کی سختیوں کو نہ صرف اس دور میں بلکہ آنے والی صدیوں میں بھی آسان بنا دیا تھا۔

لذتیت کے ماننے والوں (Epicurians) نے اپنی مابعد الطبیعیات دیموقریطس سے حاصل کی۔ ایپی کیورس اس امر کی تعلیم دیتا تھا کہ تمام اشیاء کے بنیادی اجزاء ایٹم ہیں، جن کے ملنے اور جدا ہونے سے ہی تبدیلی اور نشوونما کا عمل ظہور میں آتا ہے۔ لیکن دیموقریطس نے ایٹمی فلاسفہ کی مادیت کو تسلیم کرنے کے باوجود ان کے ضابطہ کار کو رد کر دیا۔ اس کا خیال

تھا کہ ایٹم اپنی عمودی حرکت میں کبھی کبھی ناگہاں طور پر اپنا راستہ بدل کر ایک دوسرے سے مل بھی جاتے ہیں۔ ایٹمی نظریے میں اس تبدیلی نے انسان کی آزادی میں یقین رکھنے کو ممکن بنا دیا، ورنہ اگر ایٹم صرف میکانیکی طور پر حرکت کرنے کے قابل ہوں تو انسان بھی، جو ان ایٹموں سے بنا ہوا ہے، بالکل خودحرکی (automaton) بن کے رہ جائے گا۔ زندگی کی اس میکانیکی تعبیر کو رد کرنے میں اپی کیورس۔ دیموقریطس یا رواقیین سے بھی زیادہ۔ یونانی روح کے قریب تھا۔

لذتیت کے ماننے والوں کے اخلاقی فلسفے کی بنیاد یہ نظریہ تھا کہ دنیا میں سب سے اعلیٰ تر بھلائی مسرت ہے۔ لیکن یہ مسرت اور لذت صرف جسمانی نہیں ہونی چاہیے۔ جسمانی خواہشوں کی تکمیل ایک حد تک ٹھیک ہے لیکن بہتر اور اعلیٰ درجے کی مسرت ذہنی مسرت ہے جو روح کی سنجیدگی میں اور ذہنی اور جسمانی تکلیف سے مکمل آزادی میں ہے اور یہ چیز خوف سے نجات پا کر حاصل کی جا سکتی ہے۔ خصوصاً فوق الفطرت اشیاء کا ڈر، جو ذہنی دباؤ کا باعث ہوتا ہے۔ ایک انسان کو فلسفے کے مطالعے سے یہ جان لینا چاہیے کہ روح مادی چیز ہے اس لیے وہ جسم کے بعد زندہ نہیں رہتی۔ یہ کائنات اپنے آپ چلتی رہتی ہے اور خدا انسانوں کے معاملات میں دخل انداز نہیں ہوتے۔ چونکہ خدا نہ اس دنیا میں اور نہ دوسری دنیا میں انسانوں کو جزا اور سزا دے سکتے ہیں اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ ان سے ڈرا جائے، چنانچہ لذتیت کے پیرو بھی ایک دوسرے راستے سے اسی عام نتیجے پر پہنچے جہاں رواقی پہنچے تھے کہ سب سے اعلیٰ خوبی اور بھلائی ذہن کا سکون و اطمینان ہے۔

لذتیت والوں کی اخلاقیات اور سیاسیات کا دارومدار افادیت پسندی پر تھا۔ انسان کے لیے اچھا ہونے کی واحد وجہ یہ ہونی چاہیے کہ اپنی مسرت میں اضافہ کر سکے۔ اپی کیورس سیاسی یا معاشرتی زندگی کو کوئی خاص اہمیت نہیں دیتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ریاست ایک طرح کی سہولت ہے اور دانا انسان کو عملی سیاست میں حصہ نہیں لینا چاہیے۔ وہ کلبی فلاسفہ کی طرح یہ تو نہیں کہتا تھا کہ ساری تہذیب و تمدن کو تج دینا چاہیے لیکن اس کا سب سے زیادہ پرمسرت زندگی کا تصور منفعل اور شکست آمادہ قسم کا تھا۔

سب سے زیادہ شکست آمادہ فلسفہ تشکیک پرستوں (Skeptics) نے پیش کیا۔ تشکیک پرستی ۲۰۰ قبل مسیح کے لگ بھگ اپنی ہر دلعزیزی کے عروج کو پہنچی۔ اس نے سب سے زیادہ

انسپریشن سوفسطائیوں سے لی، جو کہتے تھے کہ تمام علم چونکہ حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے محدود اور اضافی ہے۔ اسی سے یہ کلیہ نکالا گیا کہ ہم کسی چیز کو ثابت نہیں کر سکتے۔ چونکہ ہمارے حواس کے تاثرات ہمیں دھوکا دے جاتے ہیں، اس لیے کوئی سچائی بھی یقینی نہیں ہوسکتی۔ اگر ہم مطلق سچائی کی بے کار تلاش ترک کر دیں اور نیکی اور بدی کے بارے میں سوچنا چھوڑ دیں تو ہمیں ذہن کا سکون حاصل ہو جائے گا جو سب سے بڑی طمانیت ہے جو ہمیں یہ زندگی مہیا کر سکتی ہے۔ تشکیک پرستی ایک ست آدمی کی تشفی و تسکین ہے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے ایک بے علم آدمی بھی اتنا ہی دانا ہوتا ہے جتنا کہ ایک پڑھا لکھا مشہور آدمی۔ یہ انسان کی تشویش کے لیے اکسیر بن کر آئی۔ مستقبل کے لیے کیوں فکر کیا جائے؟ یہ تو بالکل غیر یقینی ہے۔ چنانچہ جو حال ہے اور موجود ہے اسی کا لطف اٹھاؤ۔ جو آنے والا ہے اس کے متعلق کچھ پتا نہیں کہ وہ کیا ہو گا۔ تشکیک پرستی کے متعلق یہ جان لینا چاہیے کہ یہ محض شک کرنے کا عمل نہیں ہے بلکہ یہ اعتقاد پر مبنی تشکیک کا رویہ ہے۔ ایک سائنس دان کہتا ہے" میں خیال کرتا ہوں کہ یہ بات ایسے ہو گی، لیکن مجھے یقین نہیں ہے" ایک عقلی تجسس کرنے والا کہتا ہے" میں نہیں جانتا کہ یہ چیز کیسے ہے، لیکن مجھے امید ہے میں اسے دریافت کر لوں گا" ایک تشکیک پرست کہتا ہے" کوئی بھی کچھ نہیں جانتا، اور کوئی کبھی جان بھی نہیں سکتا"۔

ہیلینیاتی فکر میں غیر عقلی رجحان نے فلو یہودی اور نوفیثا غورثیوں کے فلسفوں میں مزید توسیع پائی۔ یہ فلسفے آخری صدی قبل مسیح اور پہلی صدی بعد مسیح میں سامنے آئے۔ ان دونوں نظاموں کے داعیوں کا بعض باتوں میں اتفاق تھا۔ وہ ایک ماورائی خدا میں ایمان رکھتے تھے جو دنیا سے اتنا دور تھا کہ فانی ذہن اسے سمجھ ہی نہیں سکتے تھے۔ ان کے خیال میں کائنات روح اور مادے کے درمیان بہت واضح طور پر منقسم تھی۔ وہ ہر طبیعی اور مادی چیز کو برائی سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ روح جسم کے زنداں میں ہے، جس سے اس کی خلاصی تبھی ہو سکتی ہے جب وہ پوری طرح نفس کشی کرے اور جسمانی خواہشات سے اجتناب کرے۔ ان کا رویہ صوفیانہ اور غیر تعقلی تھا۔ وہ کہتے تھے کہ سچائی نہ سائنس سے آتی ہے، نہ عقل سے بلکہ صرف وحی سے حاصل ہوتی ہے۔ فلو یہودی جو اسکندریہ میں رہتا تھا، کہتا تھا کہ عہد نامہ قدیم میں جو کچھ بھی ہے وہ صحیح ہے اور زندگی کا مقصد خدا کے ساتھ ایک صوفیانہ اتحاد حاصل کرنا ہونا چاہیے۔

سائنس کی تاریخ میں سترھویں صدی عیسوی سے پہلے سب سے درخشاں دور ہیلینیاتی

تہذیب کا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسکندریہ، سیرے کیوز، پرگیم اور دوسرے ہیلینیاتی شہروں کے سائنس دانوں کی دریافتوں کے بغیر جدید زمانے کی بہت سی سائنسی ترقیاں ممکن نہ ہوتیں۔ اس کا سب سے بڑا سبب تو یہ تھا کہ خود سکندر نے سائنسی تحقیق کی مالی طور پر بہت حوصلہ افزائی کی۔ پھر یہ کہ جب بعض حالات کے نتیجے میں کلدانی اور مصری سائنس کا یونانی علوم کے ساتھ رابطہ قائم ہوا تو مزید تحقیق کے لیے ہوا ساز گار ہو گئی۔

ہیلینیاتی دور کے علوم میں علم ہیئت، ریاضیات، جغرافیہ، طب اور طبیعیات نمایاں تھے۔ علم ہیئت میں ساموس کا رہنے والا ارسٹارکس Aristarcus (۳۱۰۔۲۳۰ ق م) نمایاں ہے جسے "ہیلینیاتی کوپرنیکس" بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا کام اس کی یہ دریافت تھی کہ زمین اور دوسرے سیارے سورج کے گرد گردش کرتے ہیں۔ اس کا یہ نظریہ اس کے بعد کے آنے والوں نے قبول نہ کیا۔ اس لیے کہ یہ ارسطو کی تعلیمات اور اہل یونان کے نظریات سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ وہ یہ کہتے تھے کہ انسان اور اس وجہ سے زمین کو کائنات کا مرکز ہونا چاہیے۔ اس کے بعد ایک اور عالم فلکیات ہپارکس Hipparchus (دوسری صدی قبل مسیح) نے چاند کے قطر کا اندازہ لگایا اور زمین سے اس کا فاصلہ دریافت کیا جو آج کی معلومات کے قریب قریب ہی ہے۔ لیکن ان علوم میں سکندریہ کے بطلیموس Ptolemy (دوسری صدی بعد مسیح) نے ایسی شہرت پائی کہ دوسرے نام ماند پڑ گئے۔ اس نے خود تو کوئی نئی دریافتیں نہ کیں لیکن اس نے دوسروں کے کام کو نظم و ترتیب مہیا کی۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف Almagest جو اس نظریے پر قائم ہے کہ تمام نجوم فلکی زمین کے گرد ہی گھومتے ہیں قرون وسطی کے یورپ تک قدیم علم ہیئت کے کلاسیکی خلاصے کے طور پر پہنچی۔

ریاضیات میں ہیلینیاتی دور کا سب سے نامور ریاضی دان اقلیدس Euclid (۳۲۳۔۲۸۵ ق م) تھا جو جیومیٹری کا ماہر تھا۔ انیسویں صدی کے وسط تک اس کی کتاب Elements of Geometry ریاضیات کی اس شاخ کے لیے بنیاد کا کام دیتی رہی۔ ہیلینیاتی جغرافیے میں اریٹوس تھینیز Eratosthenes (۲۷۶۔۱۹۲ ق م) بہت ممتاز تھا۔ اس نے سینکڑوں میل کے فاصلے پر سورج گھڑیاں رکھ کر زمین کے قطر کا حساب لگایا۔ جس میں بعد کو ۲۰۰ میل سے کم کی غلطی پائی گئی۔ اس نے زمین کو طول بلد اور عرض بلد خطوط میں تقسیم کیا اور کہا کہ تمام سمندر دراصل ایک بڑے سمندر کے حصے ہیں۔ اس نے کہا کہ اگر ہم

سمندری جہاز میں سفر کرتے ہوئے مغرب کی طرف جائیں تو ہندوستان پہنچ جائیں گے۔ اس کے بعد کے آنے والے ایک جغرافیہ دان نے زمین کو آب وہوا کے اعتبار سے پانچ حلقوں میں تقسیم کیا جن کو آج بھی صحیح سمجھا جاتا ہے۔ اس نے مدو جزر کا سبب چاند کی کشش کو بتایا۔

ہیلینیاتی علوم میں سب سے زیادہ ترقی غالباً طب میں ہوئی۔ اس ضمن میں سب سے نمایاں نام ہیروفیلس (Herophilus) کا ہے جو بلاشبہ اس قدیم زمانے کا سب سے بڑا تشریح دان (Anatomist) تھا اور جس نے سب سے پہلے انسانی جسم کی چیر پھاڑ کی تھی۔ اس کی سب سے اہم کامیابیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے انسانی دماغ کی ساخت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا اور اس کے مختلف حصوں کے وظائف بھی بتانے کی کوشش کی۔ نیز انسانی جسم میں نبض کی اہمیت اور بیماریوں کی تشخیص میں اس کا استعمال بھی اسی کی دریافت ہے اور یہ بھی کہ شریانوں میں صرف خون ہوتا ہے۔ نہ کہ خون اور ہوا کا مرکب جیسا کہ ارسطو کا خیال تھا اور یہ کہ ان کا کام دل سے بدن کے تمام حصوں کو خون منتقل کرنا ہے۔

ہیروفیلس کے ساتھیوں میں سب سے قابل ارے سس ترٹیس (Erasistratus) تھا جو تیسری صدی قبل مسیح کے وسط میں سکندریہ میں رہا۔ وہ عضویات (Physiology) کو ایک علیحدہ اور مستقل علم قرار دینے کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس نے زندہ جانوروں کی چیر پھاڑ کرکے ان کے جسمانی اعضاء کے افعال کا علم حاصل کیا۔ اس نے دل کے مختلف والو (Valve) دریافت کیے اور حرکی اور حیاتی اعصاب کے درمیان امتیاز قائم کیا، اور بتایا کہ وریدوں (Veins) اور شریانوں (Arteries) کے آخری سرے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے انسان کے اندر چار مزاجوں (دموی، سودادی، صفراوی، بلغمی) کی موجودگی کے نظریے کو رد کیا اور بطور علاج خون کے بہانے کے عمل کی مذمت کی۔ لیکن بدقسمتی سے اس نظریے کو بعد میں جالینوس (Galen) نے جو سلطنت روما میں دوسری صدی عیسوی میں علم طب کا بڑا عالم اور قاموسی تھا، دوبارہ زندہ کر دیا۔

تیسری صدی قبل مسیح سے پہلے طبیعیات فلسفے کی ہی ایک شاخ تھی۔ اس کو ایک علیحدہ تجرباتی سائنس سیرے کیوز کے سائنس دان ارشمیدس Archimedes (۲۸۷۔۲۱۲ ق م) نے قرار دیا۔ اس نے تیرتے ہوئے اجسام کا قانون اور کشش ثقل کا قانون دریافت کیا اور

بیرم (Lever)، چرخی (Pulley) اور پیچ (Screw) کے فارمولے وضع کیے۔

ہیلینیاتی دور کا ایک اور فرد جس نے اپنی ساری توجہ اطلاقی سائنس کی طرف مبذول کی، اسکندریہ کا باشندہ ہیرو (Hero) تھا جو آخری صدی قبل مسیح میں رہا۔ جن ایجادات کا سہرا اس کے سر باندھا جاتا ہے ان کی فہرست اتنی طویل ہے کہ یقین نہیں آتا کہ اتنا کام ایک ہی آدمی نے کر لیا تھا۔ ان میں آگ بجھانے کا انجن ہے، خم دار نلی (Siphon) ہے، جیٹ انجن ہے پانی کی طاقت سے چلنے والا آرگن ہے۔ سلاٹ مشین ہے اور ہوا کے دباؤ سے چلنے والی فلاخن (Catapult) وغیرہ ہے۔

ان سب کوششوں کے باوجود اطلاقی سائنس میں کامیابیاں محدود پیمانے پر ہی ہو سکیں۔ اس لیے کہ اس وقت انسانی مزدوری اتنی عام اور سستی تھی کہ مزدوروں کی جگہ مشینوں سے کام لینے کی ضرورت ہی محسوس نہ کی گئی۔

نوفلاطونیت

افلاطون اور ارسطو کے مابعد الطبیعیاتی نظریات میں فلسفہ یونان معراج کمال کو پہنچ گیا تھا۔ ارسطو نے اپنے استاد کی مثالیت پر معرکہ آراء نقد لکھا تھا جس سے مثالیت پسندی میں حقیقت پسندی کا رجحان پیدا ہوا۔ لیکن سیاسی زوال اور معاشی بدحالی کے باعث اس رجحان کو پنپنے کے مواقع نہ مل سکے اور ارسطو کی ذات پر فکر یونان کا ایک درخشاں دور ختم ہو گیا۔ پریکلیز (Pericles) کے عہد زریں کے بعد جلد ہی سپارٹا والوں نے ایتھنز کو فتح کر کے اس کی آزادی کا خاتمہ کر دیا تھا۔ لیکن سپارٹا والے بہرحال یونانی تھے۔ ان کے عہد تسلط میں ایتھنز والوں کو ایک حد تک فکر و نظر کی آزادی میسر تھی۔ کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ فلپ شاہ مقدونیہ نے جنگ قیرونیہ میں یونانی ریاستوں کی متحدہ فوج کو شکست فاش دے کر انہیں اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔ سکندر کی وفات کے بعد بھی اہل یونان بدستور باہمی نزاعوں اور سازشوں میں محو رہے حتیٰ کہ رومتہ الکبریٰ کے غلبے نے انہیں ابدی غلامی کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ تنزل و ادبار کے دور میں اقوام تصوف سے رجوع لاتی ہیں۔ چنانچہ اہل یونان نے اس عہد انحطاط میں باطنیت اور تصوف کا دامن تھاما۔ لیکن جس تصوف کی طرف وہ متوجہ ہوئے وہ کوئی ملکی مکتب عرفان نہیں تھا بلکہ ان عقائد و افکار کا ملغوبہ تھا جو سکندر اعظم کے سپاہی

کلدانیہ، بابل، مصر اور ایران و ہند سے اپنے ساتھ لائے تھے۔ جہاں اہل یونان نے ان ممالک سے علم ہئیت کے اصول اور سیاست اور مساحت و ہندسے کے مبادیات سیکھے تھے وہاں سحر و سیمیائے بابل، نیرنجات کلدانیہ اور عرفان ہند و ایران کی تحصیل بھی کی تھی۔

سکندر اعظم کی فتوحات کے بعد یونان کی عقلیت اور مشرق کے تصوف و عرفان میں جو امتزاج ہوا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اہل مغرب کو متصوفانہ افکار نے متاثر کیا وہاں اہل مشرق نے بھی اپنے مذہبی عقائد کی تاویل کر کے انہیں فلسفیانہ نظریات پر ڈھالنے کی کوشش شروع کی۔ جس سے علم کلام کی داغ بیل پڑ گئی۔ اس تاثیر و تاثر کا سب سے بڑا مرکز سکندریہ کا شہر تھا جسے سکندر کے ایک جرنیل بطلیموس نے مصر کا دارالحکومت بنا لیا تھا۔ اس کے جانشینوں کے زیر نگین سکندریہ کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہو گئی۔

یونان میں افلاطون اور ارسطو کے قائم کیے ہوئے مکاتب میں درس، تدریس کا سلسلہ جاری تھا لیکن زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ان کے بانیوں کی تعلیمات میں بہت کچھ تحریف و الحاق واقع ہو چکا تھا اور ان مدرسوں کا رجحان تشکک کی جانب ہو گیا تھا۔ پہلی صدی بعد مسیح میں ایک طرف ایران کے متھرا مت کی ہمہ گیر ترویج ہوئی، دوسری طرف فیثا غورث کی عرفانی تعلیمات کا احیاء عمل میں آیا، جسے نو فیثا غورثیت کا نام دیا گیا۔ اس میں تناسخ ارواح، تقشف و ریاضت اور نظریہ فصل و جذب پر خاص طور پر زور دیا جاتا تھا۔ متھرا سورج دیوتا تھا، اس کے پجاری اسے شفیع اور نجات دہندہ سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ متھرا کی سفارش سے گناہ گار بخش دیے جائیں گے۔ شفیع کا یہ تصور یہودیوں نے ایران قدیم سے مستعار لیا۔ عیسائیوں نے مسیح علیہ السلام کو متھرا کی جگہ اپنا شفیع سمجھنا شروع کیا اور متھرا مت سے کرسمس کا تیوہار بھی مستعار لیا۔ مشرقی مذاہب کے مقابلے میں فلاسفہ یونان و روم نے بھی اپنے عقائد و افکار کو مذہبی بنیادوں پر منظم کرنے کی کوشش کی۔ رواقیین نے اس رجحان کو خاص طور پر تقویت دی۔ فرینک تھلی کہتا ہے:

''افلاطون اور ارسطو کے بعد فلسفے کا رجحان رواقیت کے واسطے سے مذہب کی طرف ہو گیا تھا۔ رواقیین کائنات کو نظام غائی سمجھتے تھے اور اس بات کی دعوت دیتے تھے کہ انسانی ارادے کو کائناتی ارادے کے تحت رکھنا ضروری ہے تا کہ کائنات کی غایت کی تکمیل ہو سکے۔ اس مذہبی تحریک کو اس وقت تقویت پہنچی جب سکندر اعظم کے بعد یونانیوں کو کلدانیوں،

مصریوں اور یہودیوں سے میل جول کے مواقع ملے۔ سکندریہ کے شہر کو بین الاقوامی حیثیت حاصل تھی۔ اسی شہر میں فیثا غورث کے افکار پر ایک عالمگیر مذہب کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی گئی اور افلاطون کے فلسفے کو مذہبی رنگ دے کر یا اس کے مذہبی رنگ پر مشرقی تصوف کا پیوند لگا کر نو فلاطونیت کی بنیاد رکھی گئی"۔

نوفلاطونیت کے آغاز و ارتقاء کا جائزہ لینے کے لیے اس مذہبی رجحان کے دو مشہور ترجمانوں: فلو یہودی اور سکندر افرودیسی کا ذکر ضروری ہے۔

فلو یہودی ۳۰ ق م سے لے کر ۵۰ بعد مسیح تک سکندریہ میں مقیم رہا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ یہودیوں کے مذہبی عقائد اور فلاسفہ یونان کے افکار ازلی و ابدی صداقت کے حامل ہیں۔ اپنے مذہب کی اولیت اور عظمت ثابت کرنے کے لیے اس نے یہ دعویٰ کیا کہ افلاطون اور ارسطو جناب موسیٰ کے پیرو تھے اور تورات کی تعلیمات سے فیض یاب ہوئے تھے۔ اس نے فلسفہ، مذہب یا عقل و نقل کی تطبیق کی کوشش کی۔ اس کی پیروی میں عیسائی اور مسلمان متکلمین نے بھی اپنے اپنے مذہبی اصولوں کی تاویلیں کر کے ان کی توثیق فلسفہ یونان کے مبہمات مسائل سے کی تھی۔ اس طرح فلو یہودی کو علم کلام کا ابوالآباء سمجھا جا سکتا ہے۔ مزید برآں فلو یہودی نو فیثا غورثیت کے اس نظریے سے متاثر ہوا تھا کہ مادہ شر کا مبدا ہے اور خدا خیر کا۔ مادہ آلائش ہے اس لیے اس سے اجتناب ضروری ہے۔ یہ خیال بھی یہودیت کی تعلیم کے منافی ہے۔ علاوہ ازیں فلو استغراق اور مراقبے کی اہمیت کا قائل تھا۔ یہ خیالات بعد میں فلاطینوس کے فلسفے میں داخل ہو گئے۔

سکندر افرودیسی یونانی الاصل تھا۔ ۱۹۸ سے ۲۱۱ عیسوی تک وہ ایتھنز میں درس دیتا رہا۔ اسے اپنے زمانے میں شارح ارسطو کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ارسطو کی دوسری کتابوں کی طرح سکندر نے اس کے رسالہ روح کی شرح بھی لکھی جو بے حد مقبول ہوئی۔ عربوں میں اس کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اس کا بار بار عربی میں ترجمہ کیا گیا اور متعدد عرب علماء نے اس پر سیر حاصل حواشی تحریر کیے۔ حتیٰ کہ بقول اولیری اس کی نفسیات تمام عربی فلسفے کا سنگ بنیاد قرار پائی۔ اس شرح میں سکندر نے ارسطو کے نظریات کی ترجمانی مذہبی رنگ میں کی تھی اور ارسطو کے "محرک غیر متحرک" کو الوہیت کا جامہ پہنایا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے کہا کہ ارسطو انسانی روح کو غیر فانی سمجھتا ہے۔ ارسطو کے ایک اور شارح تھمیسٹیس نے

سکندر کے ان خیالات کی تردید میں ایک رسالہ لکھا اور اس پر یہ الزام لگایا کہ اس نے ارسطو کے متن کو اپنے ذاتی معانی پہنا دیے ہیں جو اس سے متبادر نہیں ہوتے۔ لیکن چونکہ زمانے کا رجحان عقلیت کی بجائے باطنیت اور مذہبیت کی طرف تھا اس لیے تھی میتیس کے اعتراضات کو نظر انداز کر کے لوگوں نے سکندر کی ترجمانی کو صحیح سمجھ کر قبول کر لیا۔ سکندر افرودیسی کی اس شرح نے نو فلاطونیت کی تشکیل میں اہم حصہ لیا۔

یہ وہ زمانہ تھا جب روحِ عصر تصوف و عرفان کی دعوت دے رہی تھی۔ ایک طرف تو فیثا غورثی مشرقی مذاہب اور فیثا غورث کے نظریات کی آمیزش سے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھنے کی فکر میں تھے، دوسری طرف متھرا مت چاروں طرف سرعت سے پھیلتا جا رہا تھا۔ عیسائیت میں عوام کے لیے بے پناہ کشش کا سامان تھا۔ کیونکہ اس نے شریعت موسوی' ختنہ اور سبت کو منسوخ کر کے بت پرستوں کے رسوم و شعائر اخذ کر لیے تھے اور رواقیین کے عالمگیر اخوت کے اصول کو اپنا لیا تھا۔ یونانی اور رومی فلاسفہ کو بخوبی معلوم تھا کہ اس نئے مذہب کا مقابلہ کرنا بڑا کٹھن ہے۔ اس لیے انہوں نے قدماء کے فلسفیانہ افکار اور مشرق کے صوفیانہ اصولوں کے امتزاج سے ایک ایسا مذہب مرتب کرنے کی اضطراری کوشش کی جو عیسائیت کا سدباب کر سکتا۔ اسی کوشش کا دوسرا نام فلسفہ نو فلاطونیت ہے جسے گلبرٹ مرے مذہب یونان کے آخری مرحلے سے تعبیر کرتا اور جسے سٹیس فلسفہ یونان کی آخری اضطراری کوشش قرار دیتا ہے جو مشرقی تصوف و عرفان کے خلاف کی گئی اور ناکام رہی۔ اس کشمکش میں فتح بالآخر عیسائیت ہی کی ہوئی، لیکن جس طرح یونان کی روح تمدن نے رومی فاتحین کو مسخر کر لیا تھا اسی طرح نو فلاطونی نظریات عیسائیوں کے فکر و نظر میں ایسے دخیل ہوئے کہ آج ان کے تار و پود کو ایک دوسرے سے علیحدہ کیا جائے تو عیسائیت کا وجود باقی نہیں رہے گا۔

فلاطینوس ۲۰۴ء میں مصر کے ایک شہر لکو پالس میں پیدا ہوا۔ وہ رومن نژاد تھا اور ایران کے مشہور مجدد مذہب مانی کا ہم عصر تھا۔ اس کے شاگرد فرفوریوس (Porphyry) نے اس کی ایک مختصر سی سوانح حیات لکھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے اوائل عمر میں تحصیل علم کے لیے سکندریہ بھیج دیا گیا۔ جہاں اس نے امونیس سکاس سے تعلیم پائی۔ سکاس نے جوانی میں عیسوی مذہب قبول کر لیا تھا لیکن بعد میں اسے ترک کر دیا اور اس کے خلاف تقریریں کرنے لگا۔ شاید اسی وجہ سے فلاطینوس اور اس کے شاگرد شروع ہی سے عیسائیت کی مخالفت کو اپنا

فرض اولین سمجھتے تھے۔ سکندریہ میں فلاطینوس کو ایران اور ہندوستان کے باشندوں سے میل جول کے مواقع ملتے رہے۔ فلاطینوس پہلے ایران گیا، لیکن پھر وہاں سے بھاگ کر پہلے انطاکیہ میں پناہ لی اور کچھ مدت کے بعد روم چلا گیا اور وہاں اپنی درسگاہ قائم کی۔ اس کی شخصیت میں بلا کی کشش تھی۔ اس کے عادات و خصائل اتنے شستہ و رفتہ تھے کہ جو شخص چند دنوں کے لیے اس کے حلقہ تدریس میں شامل ہو جاتا وہ عمر بھر کے لیے اس کا گرویدہ ہو جاتا تھا۔ فلاطینوس کی خوش قسمتی سے اس کی ذات کے گرد قابل شاگردوں کا جمگھٹ ہو گیا تھا جن میں فرفوریوس نے خاص شہرت حاصل کی۔ فلاطینوس کو اپنے عقائد و افکار میں نمایاں کامیابی حاصل ہوئی، حتیٰ کہ شہنشاہ روم گیلنس اور اس کی ملکہ سلوینیا نے بھی اس کے مداحوں کی صف میں شامل ہو گئے۔ فرفوریوس نے فلاطینوس کے ۵۴ رسائل کو چھ چھ کی ''انیڈز'' (لغوی معنی نو) میں تقسیم کیا۔ ان رسائل کی چوتھی انیڈ میں روح کے مسئلے پر بحث کی گئی ہے اور اس کا ایک حصہ (ساتواں رسالہ) بقائے روح کی بحث کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کا شمار فلاطینوس کے اہم ترین رسائل میں ہوتا ہے۔ فلاطینوس کے رسائل میں رطب و یابس بہت ہے۔ لیکن صوفیانہ اور ادبی نقطہ نظر سے بعض مقامات ایسے اعلیٰ و ارفع ہیں کہ بقول برٹرینڈ رسل ''ذوق جمال کے لحاظ سے دنیائے ادب میں صرف دانتے کی ''فردوس'' کے کچھ حصے ہی ان کے مقابلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں اور لطف یہ ہے کہ یہ بھی فلاطینوس ہی سے ماخوذ ہیں''

فلاطینوس کی وفات کے بعد اس کے شاگرد فرفوریوس نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس سے نو فلاطونیت کا دوسرا دور شروع ہوا۔ فرفوریوس (م ۳۰۰ بعد مسیح) فلاطینوس کا محض مقلد ہی نہیں تھا بلکہ اس نے اپنے نامور استاد کی تعلیمات میں اضافے بھی کیے۔ برٹرنڈ رسل کے خیال میں اس نے فلاطینوس کے افکار کو مابعد الطبیعیاتی رنگ دیا جو اس کے استاد کی تحریروں سے نہیں جھلکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فلاطینوس کی بہ نسبت فیثاغورث سے زیادہ متاثر ہوا تھا۔ علاوہ ازیں فرفوریوس نے فلاطونیت میں ارسطو کی منطق کو داخل کیا اور اس کی تعلیمات کو فلاطینوس کے عقائد میں گھلا ملا دیا۔ اس کا یہ عملی اقدام تاریخی لحاظ سے بڑا اہم ہے کیونکہ دور عباسیہ کے عرب حکماء کے پاس افلاطون اور ارسطو کی جو تعلیمات سریانی ترجموں کے ذریعے سے پہنچیں وہ فرفوریوس کے اسی نظریے کی حامل تھیں کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات میں کسی قسم کا بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ فرفوریوس نے عیسائیت کے رد

میں بہت کچھ لکھا۔ اس کے خیال میں عیسائیوں کی کتب مقدسہ الہامی نہیں ہیں ، بلکہ چند کم علم لوگوں کی تالیفات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں عیسائی حکومتوں نے بارہا فرفوریوس کی کتابوں کو نذر آتش کیا۔

فرفوریوس کا ایک شاگرد جملیقس تھا۔ فیثا غورث کی طرح وہ مادے کو شر کا مرکز و محور خیال کرتا تھا اور ترک لذات پر زور دیتا تھا۔ اس نے عیسائیوں کے اس عقیدے کی سخت مخالفت کی کہ خدا نے جناب مسیح کے جسم میں حلول کیا تھا۔

مرور زمانہ سے نو فلاطونی نظریات میں تحریف ہوتی چلی گئی اور اس میں توہمات اور خوارق عادات شامل ہو گئے۔ نو فلاطونیت کا آخری علم بردار پروقلس بازنطینی (۴۱۵ تا ۴۸۵ عیسوی) کو سمجھا جاتا ہے۔ جو نو فلاطونی نظریات شام کے عیسائیوں اور مسلمانوں تک پہنچے اور جنہیں صوفیہ نے اپنایا، وہ اکثر و بیشتر پروقلس کے نظریات ہی تھے۔

۵۲۹ء میں شہنشاہ جسٹینین نے یونانی فلسفے کی تدریس کو ممنوع قرار دیا اور تمام مدرسے بند کر دیے۔ نو فلاطونی حکماء بھاگ کر ایران چلے گئے۔ جہاں خسرد انوشروان نے ان کی بڑی خاطر تواضع کی اور گندیشا پور کے طبی مدرسے میں انہیں تدریس کا کام تفویض کیا، لیکن یہ فلاسفہ نئے ماحول سے برگشتہ خاطر ہو کر واپس چلے گئے اور بقول برٹرینڈ رسل ''گمنامی کے کہرے میں غائب ہو گئے''۔

فلاطینوس کے فلسفے کا سنگ بنیاد صدور (Emanation) کا تصور ہے اس کا عقیدہ تھا کہ ذات احد سے بتدریج عقل، روح، روح انسانی اور مادے کا صدور ہوتا ہے، تعمق و تفکر کے طفیل روح انسانی مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبدائے حقیقی سے جا ملتی ہے۔ اسے صعود (Ascent) کہتے ہیں۔ فلاطینوس کی تثلیث ذات احدیت، عقل اور روح پر مشتمل ہے اور عیسوی تثلیث سے مختلف ہے۔ ذات احد سب سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ اس کے بعد عقل کا مقام ہے اور اس کے بعد روح کا درجہ ہے۔ اس تثلیث کے تیسرے رکن یعنی روح سے آفتاب، قمر اور دوسرے اجرام فلکی کا ظہور ہوا۔ روح سے انسان کی روح علوی پھوٹی۔ انسانی روح جب مادے کی طرف مائل ہوئی تو وہ اپنے مقام سے گر گئی اور روح سفلی کا نام پایا۔ مادے کے تصرف سے نجات پانے کے لیے وہ پیہم کشمکش کرتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے بے قرار رہتی ہے۔ اس بے قراری کو

فلاطینوس نے عشق کا نام دیا۔ جو بعد میں ابن سینا کے تصور عشق اور صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔

نظریہ صدور کی وضاحت کرتے ہوئے فلاطینوس نے آفتاب کی تمثیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات احد سے عقل اور روح کا صدور ایسے ہوتا ہے جیسے آفتاب سے نور کی شعاعیں نکلتی ہیں۔ لیکن اس سے سرچشمہ آفتاب متاثر نہیں ہوتا۔ کائنات کی تمام اشیاء کا ہیولیٰ مادہ ہے۔ روح اسے صورت شکل عطا کرتی ہے۔ انسان کی روح علوی کا رابطہ روح کل سے بدستور قائم رہتا ہے۔ روح سفلی جو مادے سے قریب تر ہے گناہ کا سرچشمہ اور ہوا و ہوس نفسانی کا مرکز ہے۔

اس مابعد الطبیعیات سے جو دستور اخلاق مرتب کیا جا سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔ جب مادہ شر اور گناہ کا مرکز ٹھہرا تو بدیہی طور پر اس سے کنارہ کش ہونا پڑے گا تا کہ روح انسانی پاک اور منزہ ہو کر روح کل کی طرف پرواز کر سکے۔ نتیجۃً نو افلاطونی کا فرض اولین یہ ہو گا کہ وہ عالم حواس سے منہ موڑ کر شبانہ رُوز مراقبے میں غرق رہے تا کہ اس کی روح میں پرواز کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اس طرح نو فلاطونیت اخلاق و عمل میں زاویہ نشینی اور رہبانیت کی تلقین کرتی ہے۔

اپنی عمر کے اواخر میں افلاطون فیثا غورث کے نظریات سے بہت متاثر ہوا تھا، حتیٰ کہ اس نے فیثا غورث کا نظریہ اعداد بھی اخذ کیا اور اخلاق میں اسی کی طرح رہبانیت اور گوشہ نشینی کی طرف مائل ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے مکالمات میں وہ فلسفیانہ مسائل کو عقلی استدلال کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے ان کی وضاحت کرتے ہوئے استعاروں اور اساطیر سے کام لیتا ہے۔ فلاطینوس نے فلسفہ افلاطون کے اسی اشراقی پہلو کو اس کی تعلیم کا اصل اور حاصل سمجھا اور اس پر مشرقی باطنیت کا پیوند لگا کر فلسفہ نو فلاطونیت کی تشکیل کی۔ فلاطینوس کا صدور کا نظریہ بھی افلاطون سے ماخوذ ہے۔

اس مسئلے پر سٹیس اپنے ان خیالات کا اظہار کرتا ہے:

''نو فلاطونیت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسان وجد و کیف میں ذات باری تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔ عقل و خرد کا عجز و قصور نو فلاطونیت کا نقطہ آغاز ہے۔ جہاں عقلی استدلال اپنی بے چارگی کا اعتراف کرتا ہے۔ وہاں نو فلاطونیت و جدوحال کی مدد سے راستے کی

رکاوٹوں سے گزر جانا چاہتی ہے۔ یونانی فہم جس مقام تک عقل کے وسیلے سے نہ پہنچ سکا نوفلاطونیت وجدان کے ذریعے وہاں تک پہنچ جانا چاہتی ہے۔ اس کے مطابق جہاں عقل کی کوششیں ناکام رہیں وہاں والہانہ بے خودی کامیاب ہو جائے گی''

مسلمان مفکرین خلافت عباسیہ کے عہد زریں میں فلاطینوس کے افکار سے متعارف ہوئے تھے کیونکہ انطاکیہ، نصیبین اور حران کے نسطوری عیسائیوں اور صابئین نے یونانی فلاسفہ کی کتابوں کو سریانی سے عربی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ فلسطین اور شام کے عیسائی مدارس میں جس فلسفہ یونان کی تدریس ہوتی تھی وہ بنیادی طور پر نوفلاطونی تھا۔ سریانی علماء ارسطو، فیثا غورث، ہیریقلیطس وغیرہ فلاسفہ یونان کی شرح نو افلاطونی افکار وعقائد کی روشنی میں کر رہے تھے۔ ''الہیات ارسطو'' کا عربی ترجمہ ۲۲۶ ھ میں ہوا تھا۔ یہ ارسطو کی تالیف نہیں تھی بلکہ فلاطینوس کے رسائل کی آخری تین کتابوں کی تلخیص تھی جو نیمیاح امیسوی نے لکھی تھی۔ عربوں نے غلطی سے اسے ارسطو کی تصنیف سمجھ لیا اور الہیات کے نو فلاطونی افکار ارسطو سے منسوب کر دیے۔ اس طرح دنیائے اسلام میں افکار ارسطو کے پردے میں نوفلاطونی افکار کی خوب اشاعت ہوئی۔ مسلمان صوفیہ پر خاص طور پر نوفلاطونی تعلیمات کا گہرا اثر ہوا۔ چنانچہ جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شہاب الدین سہروردی اشراقی مقتول، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، حتیٰ کہ غزالی تک کے بنیادی افکار نوفلاطونی کہے جا سکتے ہیں۔ صدور کا نظریہ مسلمانوں میں ہر کہیں رواج پذیر ہو گیا۔ کندی سے لے کر فارابی، اخوان الصفاء، ابن سینا وغیرہ تک سارے فلسفہ اسلام کا سنگ بنیاد یہی نظریہ ہے۔ ابن رشد کہتا تھا کہ انسانی روح کا وہی حصہ باقی رہے گا جو عقل اول یا عقل فعال میں جذب ہو جائے گا۔ اسے نظریہ وحدت عقل فعال کہتے ہیں۔ ابن رشد نے اس کا منطقی نتیجہ بھی قبول کر لیا اور حشر سے انکار کر دیا۔ فرینک تھلی کے الفاظ میں:

'' مسلمان فلاسفہ کی رسائی ارسطو کی اصل تعلیمات تک نہ ہو سکی۔ وہ ان کی ترجمانی نوفلاطونی رنگ میں کرتے رہے۔ دراصل نوفلاطونی شرح کے پردے کو ہٹا کر ارسطو کی تعلیمات تک پہنچ سکنا اس زمانے میں سخت مشکل تھا کیوں کہ وہ صدیوں سے شرح و ترجمانی کے ملبے میں مدفون ہو چکی تھیں۔ دو اصناف کو البتہ مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے: منطق اور ریاضیات، جن میں مسلمانوں نے اجتہادی اضافے کیے''۔

باب۲

اسلام سے پہلے عربوں کی تہذیبی و فکری زندگی

جزیرہ نمائے عرب میں بسنے والے عربوں کو دو بڑے گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے ایک جنوب کے عرب (یمن میں رہنے والے) اور دوسرے شمال کے عرب (مضر وغیرہ میں رہنے والے) جنوب کے عربوں کی تہذیب کسی زمانے میں ترقی یافتہ اور وسیع تھی اور وہ مادی طور پر خوشحال تھے۔ لیکن امتداد زمانہ سے وہ تہذیب مٹ گئی۔ البتہ ان کی سیاسی اور معاشرتی زندگی کے بارے میں اب بھی کچھ معلومات مل جاتی ہیں۔ خاص طور پر جب سے زمانہ حال کی کھدائیوں کے نتیجے میں یمنی زندگی کے بہت سے پہلو روشنی میں آنے لگے ہیں۔ اپنی تہذیب کے باوجود جنوب کے عربوں میں یہ شوق کبھی بیدار نہ ہوا کہ وہ فلک پر سیارگاں کو دیکھتے اور ان کی گردش پر غور کرتے۔ نہ انہوں نے حکمت و فلسفے کی طرف اپنے اندر کوئی رجحان پایا۔

شمال کے عرب جزیرہ نما کے جس بڑے خطے میں رہتے ہیں وہ زیادہ تر ریگستان ہے۔ اس کا کچھ حصہ تو بے شجر میدانی علاقہ ہے، باقی صحرا ہے۔ ان نخلستانوں کو چھوڑ کر جو اس ریگستان میں کہیں کہیں سبزہ اور سایہ مہیا کرتے ہیں۔ باقی زمین اجاڑ ہے اور یکسانیت کا شکار ہے، جس میں کوئی کاشت نہیں ہو سکتی، یہ زمین اس قابل نہیں کہ ایک جگہ بسی ہوئی انسانی آبادی کے لیے رزق مہیا کر سکے۔ چنانچہ عربوں کی ایک کثیر آبادی جو شہروں سے دور بادیہ میں رہتی آئی ہے، اس کی زندگی کا بڑا مشغلہ بھیڑ بکریاں اور دوسرے جانور پالنا رہا، جس

کے لیے انہیں ہمیشہ گھاس اور پانی کی تلاش رہتی تھی اور وہ اس کے لیے مسلسل ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت میں رہتے تھے۔ جہاں پانی اور گھاس ملتی وہاں کچھ دن کے لیے ٹھہر جاتے اور جب وہ ذخیرہ ختم ہو جاتا تو پھر آگے چل دیتے۔ اس خانہ بدوش زندگی میں عربوں کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہی تھا کہ وہ کیسے خود بھی زندہ رہیں اور اپنے جانوروں کو بھی زندہ رکھیں۔ چنانچہ مذہبی یا فلسفیانہ سوچ بچار کے لیے ان کے پاس وقت ہی نہیں تھا۔ ان کا مذہب بس اتنا سا تھا کہ انہوں نے اپنے لیے بہت سے خدا بنا رکھے تھے جن کی وہ پرستش کر لیا کرتے اور ان کا فلسفہ اور ان کی فکر اگر کچھ تھی تو وہ ان کے شاعروں اور خطیبوں کے حکیمانہ اقوال میں ظاہر ہوتی تھی۔

عربوں کا سیاسی اور معاشرتی نظام قبائلی تھا، جس کی اپنی روایات تھیں اور اپنا ضابطہ اخلاق و اعمال تھا۔ بادیہ عرب کی آبادی بے شمار چھوٹے بڑے قبیلوں میں بٹی ہوئی تھی۔ ہر قبیلہ ایک معاشرتی اور سیاسی اکائی (Unit) تھا، جس کا سربراہ سردار قبیلہ ہوتا اور اس کا حکم سارے قبیلے پر چلتا اور وہی اپنے لوگوں کی بود و باش، شادی بیاہ اور جنگ و صلح جیسے امور کا نگران ہوتا تھا، قبائل میں باہمی چپقلش اور لڑائیاں روز مرہ کا معمول تھیں اور قتل و غارت اور انتقام کا سلسلہ بعض دفعہ اتنا طویل ہو جاتا کہ کئی کئی نسلوں تک جاری رہتا۔

قدیم عربوں کے پاس تحریری صورت میں کوئی علم یا ادب موجود نہیں تھا۔ ان کے پاس البتہ ان کی زبان تھی جو ظہور اسلام سے ایک ڈیڑھ صدی پہلے ارتقاء کے تمام مراحل سے گزر کر اپنے عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اس زبان کی بڑی خصوصیت اس کا بہت فراواں ذخیرہ الفاظ تھا اور اس وجہ سے اس کی شاعری اور خطابت میں اظہار کے بہت اعلیٰ و عمدہ نمونے دیکھنے میں آتے تھے جو آج تک فن کا بلند معیار سمجھے جاتے ہیں۔ اس وجہ سے عربوں میں شاعروں اور خطیبوں کا مقام بہت اونچا تھا اور جب کسی قبیلے میں کوئی بڑا شاعر پیدا ہوتا تو اس واقعے کا جشن منایا جاتا۔ تدریس و تعلیم کا کوئی نظام نہ ہونے کی وجہ سے عربوں کے اندر فکر و تدبر کی کوئی باقاعدہ روایت قائم نہ ہو سکی۔ چنانچہ ان کی عقلی، فکری زندگی کے بارے میں جو کچھ بھی اخذ ہوتا ہے وہ ان کے شعرا کے کلام سے یا ان کے خطیبوں کی تقریروں اور حکیمانہ اقوال سے اخذ ہوتا ہے، جس کے کچھ نمونے ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا عربوں کا مذہب بہت سادہ تھا۔ انہوں نے پرستش کے لیے بتوں

کی صورت میں بہت سے خدا بنا رکھے تھے اور ہر قبیلے کا اپنا خدا ہوتا تھا۔ یہ خدا سینکڑوں کی تعداد میں تھے، لیکن ان سب سے اوپر جو خدائے بزرگ و برتر تھا وہ اللہ ہی تھا، جسے سب جاہلی عرب مانتے تھے اور ان کے جو چھوٹے خدا تھے وہ اس لیے تھے کہ اللہ کے حضور ان کی سفارش کریں، قرآن میں آتا ہے: ''اور جن لوگوں نے اس کے سوا اور دوست بنائے ہیں وہ کہتے ہیں ہم ان کو اس لیے پوجتے ہیں کہ یہ ہم کو اللہ کا مقرب بنا دیں'' (الزمر ۳۹:۳) ان چھوٹے خداؤں میں لات، عُزّیٰ اور منات بہت اہم تھے، اسی طرح قدیم زمانے میں بتوں میں سے وُدّ اور یغوث چلے آتے تھے۔ ان سب کا ذکر قرآن میں آتا ہے، لیکن اللہ ان سب سے بڑا تھا اور اصل طاقت اسی کے پاس تھی، اس زمانے کا ایک شاعر اوس بن حجر کہتا ہے:

وباللات والعزی و من دان دینها وبالله ان الله منهن اکبر

(لات اور عزیٰ کی قسم اور ان کی قسم جو ان پر ایمان رکھتے ہیں اور اللہ کی قسم، کہ اللہ ان سب سے بڑا ہے)

چنانچہ جاہلی عربوں میں جہاں عبد العزی، عبد یغوث، عبد منات اور تیم اللات جیسے نام دکھائی دیتے ہیں وہاں عبد اللہ بھی ہے جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کا نام تھا پھر ان عربوں میں بعض ایسے بھی تھے جو مظاہر قدرت (مثلاً سورج، ثریا) کو خدا جان کر ان کو سجدہ کرتے تھے اور اپنے آپ کو ان کا غلام بتاتے ہوئے اپنا نام عبد الشمس رکھتے تھے۔ العزی بھی دراصل سیارے زہرہ (Venus) کا نام تھا جسے وہ بہت طاقتور سمجھتے تھے، اسی لیے جاہلی عربوں میں عبد العزی نام بہت عام تھا۔

تاہم عربوں کی یہ بت پرستی بہت سطحی قسم کی تھی۔ اس میں ایمان و یقین کی کوئی گہرائی نہیں تھی۔ ان بتوں کا نہ تو ان لوگوں کی شاعری میں اور روایات میں زیادہ ذکر آتا ہے اور نہ ان کے ماننے سے انہیں اپنی فکری اور معاشرتی زندگی میں کوئی رہنمائی ملتی تھی۔ بعض عرب تو جب ان بتوں سے ان کا مقصد پورا نہ ہوتا، ان کی اہانت کرنے سے بھی باز نہیں آتے تھے، قبیلہ کنانہ کا ایک بت ''سعد'' نام کا تھا وہ اس کے پاس یہ مراد لے کر آئے کہ وہ ان سب کو متحد کر دے لیکن جب یہ نہ ہو سکا تو شاعر کہتا ہے:

وهل سعد الاصحزة بتنوفة من الارض لایدعی لغی ولا رشد

(اور ''سعد'' سوائے اس کے کیا ہے کہ ایک ویرانے میں کھڑی چٹان ہے جس کا کام نہ ہدایت دینا ہے نہ گمراہ کرنا)

ایک اور جاہلی شاعر نے دیکھا کہ اس کے بت پر دو لومڑیاں پیشاب کر رہی ہیں تو شاعر مایوسی میں بول پڑا:

ارب یبول الثعلبان براسه   لقد ذل من بالت علیه الثعالب

(کیا وہ خدا ہے جس پر دو لومڑیاں پیشاب کر رہی ہیں، وہ تو کوئی ذلیل چیز ہوگی جس پر لومڑیوں نے یہ حرکت کی)

زمانہ جاہلیت کے یہ بت عموماً عبادت گاہوں میں رکھے جاتے تھے۔ جو قربان گاہیں بھی ہوتی تھیں۔ بتوں کے سامنے جب قربانی کی جاتی تو اس کا خون بت کی مورتی یا پتھر پر انڈیلا جاتا اور گوشت لوگوں میں تقسیم کر دیا جاتا۔ ان قربان گاہوں کے نگران یا متولی ہوتے تھے، جنہیں سادن (جمع سدنہ) کہا جاتا تھا۔

جاہلی عربوں کا سب سے بڑا اور مرکزی مقدس مقام (Sanctuary) مکے میں واقع کعبہ ہی تھا، جہاں سب سے زیادہ تعداد میں بت پائے جاتے تھے، جاہلی لوگوں کے تین بڑے بت لات، عزیٰ اور منات بھی وہیں رکھے ہوئے تھے، اسلام میں فتح مکہ کے موقع پر حرم کعبہ میں تین سو ساٹھ بت موجود تھے، جو مختلف قبائل نے لا لا کر وہاں رکھ دیئے تھے۔ ان میں ایک بڑا بت ہبل بھی تھا جس کے قدموں میں چڑھاوے چڑھائے جاتے۔ شمالی عرب میں مکہ کو مرکزی حیثیت اس وجہ سے حاصل ہوئی کہ وہ یمن سے شام کو جانے والی طویل تجارتی شاہراہ پر واقع تھا۔ اس زمانے کے سب تجارتی قافلے آتے جاتے مکہ میں پڑاؤ کرتے تھے۔ چنانچہ مکے کے اندر کعبہ کی اس مرکزی حیثیت نے اسے پورے عرب کے لیے عبادت گاہ عامہ (Pantheon) بنا دیا تھا۔

جاہلی عرب اللہ کی طرف سے کسی رسول کے مبعوث ہونے سے انکار کرتے تھے۔ خصوصاً ایسے آدمی کو وہ رسول ماننے کے لیے تیار نہیں تھے جو بازاروں میں چلتا پھرتا ہو اور انہی کی طرح کھاتا پیتا ہو۔ وہ ایک خالق کا اقرار تو کرتے تھے لیکن ساتھ ہی یہ بھی مانتے تھے کہ روح جسم کے تابع ہے جب جسم باقی نہیں رہتا تو روح بھی مر جاتی ہے۔ انہیں آخرت سے انکار تھا۔ اس لیے کہ جو ایک دفعہ چلا گیا وہ پھر نہیں آتا۔ اسی طرح وہ قیامت

اور حساب کتاب اور جنت اور دوزخ سے بھی انکار کرتے تھے۔ قرآن ان کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ "ماھی الاحیاتنا الدنیا نموت ونحیا وما یھلکنا الاالدھر (الجاثیہ ۴۵:۲۳) یعنی ہماری زندگی تو صرف دنیا ہی کی ہے کہ یہیں مرتے اور جیتے ہیں اور ہمیں تو زمانہ (یعنی وقت) ہی ہلاک کرتا ہے۔ وہ اس زندگی میں جبر کے قایل تھے جو موت کی صورت میں ان پر وارد ہوتا تھا۔ وہ کہتے تھے کہ موت اپنے وقت پر آ کے رہتی ہے، نہ کوئی اسے مؤخر کر سکتا ہے اور نہ پہلے لا سکتا ہے اور جب وہ آتی ہے تو ان کے تمام منصوبے دھرے رہ جاتے ہیں۔ لیکن بعض شعرا کے کلام سے پتا چلتا ہے کہ کچھ لوگ بعث و قیامت اور حساب کتاب کو مانتے تھے۔ مثلاً جاہلی شاعر زہیر کا شعر ہے:

فلاتکمن الله مافی صدورکم لیخفی ومھما یکتم الله یعلم

یوخر فیوضع فی کتاب فیدخر لیوم الحساب اویعجل فینقم

اپنے دلوں کا حال اللہ سے نہ چھپاؤ، اس لیے کہ اللہ سے جو بھی چھپاؤ گے وہ ظاہر ہو کے رہے گا۔ پھر یا تو وہ ایک جگہ لکھ لیا جائے گا اور یوم حساب اس کے بارے میں سوال ہو گا یا اس کو جلد ہی نبٹا کر اس کا بدلہ لے لیا جائے گا۔

جاہلی عربوں کی ایک عبادت جس کی تفصیلات ہمیں اسی زمانے سے ملتی ہیں، حج ہے۔ لوگ جب دور دراز سے چل کر ان عبادت گاہوں اور قربان گاہوں میں آتے تھے جہاں ان کے بت رکھے ہوتے تھے اور یہاں آ کر کچھ رسوم ادا کرتے تھے تو اسے حج کہتے تھے اور سال میں ایک دفعہ جب ہر طرف سے قبائل کے لوگ مکہ میں آ کر حرم کعبہ کا طواف کرتے تھے تو اسے حج اکبر کہا جاتا تھا۔ یہ حج قمری سال کے آخری مہینے ذوالحجہ میں ہوتا تھا اور بہت سے وہ مناسک جو آج بھی حج کے دنوں میں ادا کیے جاتے ہیں مثلاً طواف، عرفات کا قیام، پھر عرفات سے روانہ ہو کر مزدلفہ میں قیام، قربانی اور کنکریاں مارنا۔ یہ سب مناسک اس زمانے میں بھی ادا کیے جاتے تھے۔ حج کا موسم تین یا چار مہینے رہتا تھا اور اس میں قبائل باہم مل کر ایک دوسرے سے مشورے کرتے اور میلے منعقد کرتے جن میں شعر و خطابت کے کمالات کے مظاہرے ہوتے تھے۔ سال میں چار مہینے ایسے تھے جنہیں حرام مہینے کہا جاتا تھا اور ان میں جنگ و قتال اور خون خرابا کرنا بالکل ممنوع تھا۔ یہ تھے ذوالقعدہ، ذوالحجہ، محرم اور رجب۔

جاہلی عربوں میں بعض خرافات بہت رائج تھیں اور ان پر ان کا یقین بہت پختہ تھا وہ

کوّے کو نحوست کی علامت سمجھتے تھے۔ ان کے ہاں غراب البین ایک عام اصطلاح تھی جس کے معنی تھے جدائی لانے والا کوّا۔ پھر ان کا اعتقاد تھا کہ جب کوئی قتل ہو جاتا ہے تو اس کے قتل کا انتقام لینا بہت ضروری ہوتا ہے اور جب تک یہ انتقام نہیں لیا جاتا، مقتول کے سر میں سے ایک الو نکلتا ہے جسے ہامہ کہتے ہیں اور وہ برابر صدا لگاتا رہتا ہے کہ "میری پیاس بجھاؤ" "میری پیاس بجھاؤ" اور جب تک اس قتل کا انتقام نہیں لے لیا جاتا وہ یہ آواز لگاتا رہتا ہے۔ جاہلی عرب جنات میں بھی یقین رکھتے تھے۔ یہ یقین اس طرح کا تھا کہ جنات انسانوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں، ان کے ساتھ شادی بیاہ کرتے ہیں اور ان کے شاعروں اور خطیبوں کو مضامین سجھاتے ہیں۔ چنانچہ ایک بڑا شاعر جب کوئی اعلیٰ درجے کی اور شاہکار چیز پڑھ کر سناتا تو لوگ کہتے کہ اس کے اندر کوئی جن حلول کر گیا ہے اور یہ اسی کے بتائے ہوئے مضامین ہیں جو اس شاعر کی زبان سے ادا ہو رہے ہیں۔ جاہلی سوسائٹی میں ایک اہم منصب کاہن کا تھا یہ عموماً قربان گاہ کا پادری ہوتا تھا اور لوگوں سے الگ تھلگ رہ کر زہد و ورع کی زندگی بسر کرتا تھا۔ یہ عام حالات میں ایک نجومی ہوتا تھا جو آئندہ پیش آنے والے واقعات بتاتا تھا۔ کاہن ایک خاص طرز میں گفتگو کرتا تھا جس میں وہ مسجع و مقفٰی چھوٹے چھوٹے ذومعنی جملے استعمال کرتا۔ اس کے کلام کا لوگوں پر کافی اثر پڑتا اور کاہن کو کوئی باکمال ہستی سمجھا جاتا۔ قرآن جب نازل ہوا تو اس کی ابتدائی مکی آیات میں اختصار کے ساتھ ساتھ سجع و قافیہ کا التزام بھی ہوتا تھا، چنانچہ مشرکین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ کاہن ہے اور یہ جو قرآن ہے یہ ایک کاہن کا کلام ہے۔ جہاں "کہانت" ایک ایسی صلاحیت تھی جس سے اندازہ لگا کر یا خواب کی مدد سے غیب کے امور بتائے جاتے، وہاں "عرافت" کا تعلق ماضی کے واقعات کے علم سے تھا، جیسا کہ قاتل کا یا چوری کا سراغ لگانا اور "عیافت" اور "زجر" کا تعلق پرندے کو اڑا کر فال نکالنے سے تھا۔

یہ صحیح ہے کہ جاہلی عربوں کی زندگی پر مذہب کا کوئی اثر نہیں تھا لیکن قبائلی معاشرے کے اپنے اخلاقی ضابطے بہت محکم تھے، جن کو افراد میں قبائلی روایت کی طاقت سے نافذ کیا جاتا تھا۔ اس اخلاقی ضابطے میں اچھے اور نیکی کے کام ہوتے تھے۔ میدان جنگ میں بہادری کا مظاہرہ، نامساعد حالات میں صبر سے کام لینا، اپنے قبیلے کے ساتھ کامل وفاداری،

غریبوں اور حاجتمندوں کی حاجت پوری کرنا۔ مہمان اور مسافر کے ساتھ فیاضی کا سلوک کرنا اور انتقام لینے میں بہادری اور استقلال!، جاہلی عربوں کے ہاں اس ضابطہ اخلاق کی پابندی کی ایسی ایسی حیران کن مثالیں دیکھنے میں آئیں کہ وہ تاریخ کا حصہ بن گئیں۔ بہادری تو عربوں کے کردار کا سب سے نمایاں پہلو تھی۔ جاہلی شاعری کا ایک بڑا انتخاب ''حماسہ'' کے نام سے ہے اور خود حماسہ (یعنی بہادری' جوانمردی اور غیرت) اس مجموعے کا سب سے بڑا باب ہے جس میں دلیری اور جرات کے کارنامے بیان ہوئے ہیں۔ مہمانوں کے ساتھ فیاضی برتنے میں حاتم طائی کی مثال سب کے سامنے ہے جس نے اپنے مہمان کی خاطر اپنا قیمتی اور محبوب گھوڑا ذبح کر ڈالا، اس لیے کہ اس وقت مہمان کو کھانا کھلانے کے لیے اور کچھ موجود نہیں تھا، پھر ایک جاہلی عرب سیموئیل کی مثال وفا اور پاس عہد کا ایک نہایت اعلیٰ نمونہ پیش کرتی ہے جس نے اپنے ہاں ایک پناہ لینے والے کو بچانے کے لیے اپنے نوعمر بیٹے کی قربانی دے دی۔

زمانہ جاہلیت میں عرب کی سرزمین پر صرف بت پرست اور مشرک ہی نہیں بستے تھے بلکہ ایسے لوگ بھی کافی تعداد میں تھے جو ایک خدا کے سوا دوسرے خداؤں کو نہیں مانتے تھے اور نہ مٹی اور پتھر کے بتوں کی پرستش کیا کرتے تھے۔ وہ دراصل اس انتظار میں تھے کہ سرزمین عرب میں کوئی نیا دین آئے جو لوگوں کو ان جھوٹے خداؤں کی عبادت سے آزاد کرے اور قدیم انبیاء کے خالص دین کی طرف لے جائے۔ یہ لوگ '' حنیف'' کہلاتے تھے اور ان کا دین فطرت کا دین تھا، یعنی اللہ پر ایمان لانا، ایک معقول دینی طریقے پر چلنا، اچھے اخلاق اپنانا اور لوگوں کو بتوں کی پرستش ترک کرنے اور دوسری برائیوں مثلاً شراب، جوا اور قتل اولاد سے باز آنے کے لیے کہنا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صدی پہلے عرب میں بت پرستوں کے علاوہ یہودیت اور عیسائیت کے ماننے والے لوگ بھی کافی تعداد میں موجود تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہودیوں کے تین بڑے قبیلے نضیر، قریظہ اور قینقاع مدنیہ شہر کے مضافات میں آباد تھے اور ان کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ شہر کی حفاظت کے لیے کچھ دفاعی اور کچھ جارحانہ قسم کے معاہدے کیے تھے۔ باہر سے آ کر آباد ہونے والے یہ لوگ یہاں اس طرح رچ بس گئے تھے کہ ان

کے بعض شعرا کے کلام سے لگتا ہے کہ انکی زبان بھی خالص عربی ہو گئی تھی۔ ایک دوسرا گروہ جو عرب بت پرستوں کے مقابلے میں یہاں پر موجود تھا وہ عیسائیوں کا تھا۔ یہ لوگ کب اور کیسے یہاں آئے اس کا اب ٹھیک سے پتا لگانا مشکل ہے، البتہ اتنی بات یقینی ہے کہ عیسائیت عرب کے جنوبی اور شمالی حصوں میں دور دور تک نفوذ کر چکی تھی۔ کہتے ہیں کہ عیسائیت شام سے نکل کر شمالی یمن کی وادی نجران میں پہنچی تھی اور قبیلہ حمیر کے بادشاہوں کے مظالم کے باوجود یہ اپنی جگہ سے نہ ہلی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نجران کے عیسائیوں کا ایک وفد آپ سے ملنے کے لیے آیا تھا جس نے ان کے ساتھ بعض مذہبی امور پر تبادلہ خیال کیا تھا۔ خود مکے میں بھی عیسائی موجود تھے، جن میں سے ایک ورقہ بن نوفل کا نام حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، جو حضرت خدیجہؓ کے چچا زاد بھائی تھے اور کہا جاتا ہے کہ انہوں نے انجیل کا ترجمہ بھی عربی زبان میں کیا تھا۔ عیسائی دریائے فرات کے بعض قبائل میں بھی موجود تھے' اور غسانیوں میں بھی جو شام کی سرحد پر آباد تھے۔ وہ بازنطینی سلطنت کے ساتھ اتصال کے نتیجے میں عیسائی ہو گئے تھے یہ غسانی جو یک فطرتیت پر اعتقاد رکھنے والے (Monophysite) تھے، انہوں نے نہ صرف حریفوں کے مقابلے میں اپنے کلیسا کا دفاع کیا بلکہ بازنطینی شہنشاہوں کے ساتھ مل کر مسلمانوں کا مقابلہ بھی کیا۔ عیسائی حیرہ میں بھی موجود تھے جو عرب کے شمال مشرقی جانب ہے۔ جہاں ایرانی بادشاہوں کی زیر نگرانی لخمی شہزادوں کا حکم چلتا تھا۔ یہ عیسائی جو عباد اللہ کہلاتے تھے، ان کا تعلق نسطوری کلیسا سے تھا، اور جزیرہ نما کے عربوں میں عیسائی خیالات کے پھیلانے میں ان کا بڑا ہاتھ تھا۔ اس طرح یہودیت اور عیسائیت اور ان کے ساتھ کسی حد تک حنفاء لوگوں نے جزیرہ نمائے عرب میں خاصی پیش رفت کر لی تھی اور ان کے اثرات سے بت پرست قبائل میں حالات کی تبدیلی کے لیے فضا کچھ کچھ تیار ہونے لگی تھی۔

عربوں کے ہاں باقاعدہ فکر و فلسفے کی کوئی روایت تو پنپ نہ سکی، البتہ ان کی حکیمانہ سوچ اور زندگی کے بارے میں عملی رویہ ان کی اچھی شاعری میں جابجا بکھرا ہوا ملتا ہے۔ یہاں صرف دو مثالیں دی جاتی ہیں جو دونوں معلقات کے شاعروں کی ہیں (معلقہ اس نظم کو کہتے تھے جو عکاظ کے میلے میں اول قرار دی جاتی تھی اور پھر اسے سونے کے پانی سے لکھ کر درکعبہ پر لٹکا دیتے تھے) پہلا شاعر زہیر بن ابی سلمٰی ہے اور دوسرا طرفہ بن العبد۔

زہیر اپنے معلقے میں دوسرے موضوعات پر شعر کہتے کہتے ، حکمت و دانش کی باتیں کرنے لگتا ہے، کہتا ہے:

''میں نے موت کو ایک شب کور اونٹنی کی بے ڈھنگی چال کی طرح پایا کہ جو اس کی زد میں آ جائے وہ ہلاک ہو جاتا ہے اور جو اس سے بچ رہے وہ بڑی عمر کو پہنچتا اور بوڑھا ہوتا ہے''

''جو شخص معاملات زندگی میں مفاہمت سے کام نہیں لیتا۔ وہ دانتوں میں چبا ڈالا اور پاؤں تلے روند دیا جاتا ہے''

''جو اپنی جان اور آبرو کی حفاظت ہتھیار اٹھا کر نہیں کرتا وہ مسمار کر دیا جاتا ہے اور جو دوسروں پر ظلم کرنے کی ہمت نہیں رکھتا وہ خود ظلم کا نشانہ بن جاتا ہے''

''جو شخص اغیار سے رشتہ جوڑتا ہے وہ گویا دشمن کو دوست سمجھتا ہے اور جو اپنی عزت نہیں کرتا دنیا بھی اس کی عزت نہیں کرتی''

''جو شخص کسی ایسے آدمی پر احسان کرتا ہے جو اس کا اہل نہیں ہوتا تو اس کا یہ قابل تعریف فعل اس کے لیے مذمت بن جاتا ہے اور وہ اس پر نادم ہوتا ہے''

''انسان کا نصف اس کی زبان ہے اور دوسرا نصف اس کا دل ، ان کو الگ کر لو تو گوشت اور خون کا ایک پتلا ہی باقی رہ جاتا ہے''

''ایک سن رسیدہ شخص حماقتوں پر اتر آئے تو اسے کبھی عقل نہیں آتی ، لیکن اگر ایک نوجوان حماقت کرے تو امید کی جا سکتی ہے کہ آگے چل کر اسے عقل آ جائے گی''

طرفہ بن العبد کے معلقے میں اخلاق کے بارے میں کچھ آراء ملتی ہیں جو اپنے اندر فلسفیانہ رنگ لیے ہوئے ہیں اور وہ قورینائی مکتب کے فلسفی ارسطبوس (۴۳۵۔۳۵۶ ق م) کی آراء کے بہت قریب ہیں جس کے نزدیک زندگی کا مقصد موجودہ مسرت سے لطف اندوز ہونا ہے اس طرح کہ اس میں ماضی کا کوئی افسوس شامل نہ ہو اور نہ مستقبل کے بارے میں کوئی فکر ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں صرف اپنی ذاتی حس کا یقین ہوتا ہے اور سعادت اسی میں ہے کہ ہم لمحہ موجود سے خوشی کشید کریں۔

طرفہ بھی اپنے معلقے میں کہتا ہے:

''اگر تین چیزیں ایسی نہ ہوتیں جو ایک نوجوان کے لیے باعث لذت ہیں تو تمہارے نصیبوں کی قسم مجھے اس کی کچھ پروا نہ ہوتی کہ میری عیادت کرنے والے کب میری صحت

سے مایوس ہو کر اٹھ گئے۔

ان میں سے ایک یہ کہ میں ملامت گروں کے پہنچنے سے پہلے ہی سرخ سیاہی مائل شراب اڑا جاؤں جو اتنی تیز ہے کہ اگر اس پر پانی ڈالا جائے تو جھاگ دینے لگتی ہے۔

اور دوسری یہ کہ جب کوئی خوفزدہ اور مظلوم مجھے مدد کے لیے پکارے تو اس کی طرف اس سرعت کے ساتھ جاؤں جیسے ایک پیاسا بھیڑیا جس کو تو نے ہلکار دیا ہو پانی کی طرف لپکتا ہے۔

اور تیسری یہ کہ ایک دن جب گھٹا چھائی ہوئی ہو میں ایک خوش اندام حسینہ کے ساتھ ایک بلند خیمے کے نیچے یہ دن اس طرح گزار دوں کہ وہ بہت مختصر ہو جائے''۔

چنانچہ طرفہ کے نزدیک زندگی کی لذت صرف اچھی شراب پینے ، ایک بے سہارا کی مدد کرنے اور ایک خوبصورت عورت کے ساتھ دن گزارنے میں ہے اور انسان کو زندگی کی اس لذت سے متمتع ہونا چاہیے اس لیے کہ موت کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ اپنے ایک اور شعر میں کہتا ہے ؂

'' اچھا انسان وہ ہے جو اس زندگی میں ہی اپنے نفس کی پیاس بجھا دیتا ہے کل کو جب ہم مر جائیں گے تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ کون پیاسا رہ گیا ہے''

یہ ایک طرح سے فلسفہ لذتیت (Epicureanism) کا ایک پہلو ہے لیکن عربوں کے ہاں اس طرح کے خیالات کسی سوچ اور فکر کا نتیجہ نہ تھے ، بلکہ یہ ان کے مزاج اور طبیعت کا سیدھا سادہ اور قدرتی اظہار تھے۔

اعشیٰ نے جب کہا کہ:

استاثر الله بالوفاء وبالعدل وولی الملامة الرجلا

اللہ نے وفاء اور عدل کا اختیار تو اپنے پاس رہنے دیا اور ملامت انسان کے حصے میں ڈال دی تو لوگوں نے کہا کہ یہ فلسفیانہ مذہب ہے جس سے مراد انسان کی ذمے داری کو ساقط کرنا ہے۔ اسی طرح کی بات انہوں نے شاعر کے اس شعر کے بارے میں کی کہ:

حیاة ثم موت ثم بعث حدیث خرافة یا ام عمرو

زندگی ہو گی پھر موت آئے گی پھر مردے اٹھائے جائیں گے ، عمر کی ماں یہ سب خرافات ہیں۔ یہ دراصل فلسفیانہ مذاہب نہیں ہیں ، بلکہ فلسفیانہ خیال ہیں۔

☆☆☆☆☆

باب ۴

اسلام اور اس کی بنیادی تعلیمات
اسلام کے ابتدائی زمانے کی
مختصر تاریخ اور سیاسی و مذہبی تنازعات
فرقوں کا ظہور (خوارج ، شیعہ اور مرجۂ)
علم کلام کی ابتدا۔ معتزلہ اور ان کے پانچ بنیادی اصول

اسلام سے پہلے عربوں کی تہذیبی و فکری زندگی اور ان کے عقائد و رجحانات کا ایک مختصر سا جائزہ پچھلے باب میں پیش کیا گیا۔ اس سے بآسانی یہ دیکھا جاسکتا ہے کہ جہاں تک فکر اور سوچ کا تعلق ہے، چاہے وہ قدرتی مظاہر میں ہو، یا اس کائنات میں انسان کی حیثیت اور اس کی زندگی کے مقاصد کے بارے میں، اس کا ان لوگوں کے ہاں دور دور تک کوئی نشان نہیں ملتا۔ روز مرہ زندگی اور اس کے اچھے اور برے تجربات کے بارے میں کچھ حکیمانہ اقوال کہہ دینا، یا اپنی ایک طویل نظم میں فکری انداز کی شاعری کرتے ہوئے چند شعر کہہ دینا فکر و فلسفہ کی تعریف میں نہیں آتا۔ عربوں کی عقلی اور ذہنی زندگی کی ابتدا دراصل اسلام کے ظہور سے ہوتی ہے۔ اسلام نے عربوں کو نہ صرف ایک مربوط و ہم آہنگ تصور کائنات دیا جس نے انہیں قبائلی زندگی کی حدود سے باہر نکالا بلکہ انہیں اس وقت کی دنیا کے تہذیبی سٹیج پر لا کھڑا کیا۔ اسلام لانے کے بعد عرب کے لوگ مسلم امت بن گئے اور مسلمانوں کی ساری زندگی کا مرکز و محور قرآن ٹھہرا، جو ان کے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر

وقفے وقفے سے تیئیس برس تک وحی ہوتا رہا۔ قرآن نے آکر نہ صرف اس کائنات کے متعلق اپنا نظریہ پیش کیا، بلکہ وہ اصول وضوابط بھی بتائے جن پر چل کر ایک مسلم فرد، ایک مسلم معاشرہ اور ایک مسلم امت اپنی زندگی کا نظام درست کر سکتے ہیں اور اسے ایک سیدھے راستے پر ڈال سکتے ہیں۔ قرآن کے علاوہ اور اس کے پیغام کو مزید قابل فہم اور قابل عمل بنانے کے لیے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (حدیث) تھا اور روزمرہ زندگی میں اس کا عمل (سنت) اور ان دونوں کو مسلم روایت میں ''سنت'' کا نام دیا گیا، یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ۔

یہاں آگے بڑھنے سے پہلے اسلام اور اس کی بنیادی تعلیمات کا ایک تعارف کرا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

اسلام اور اس کی بنیادی تعلیمات

اسلام کوئی نیا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ آسمانی مذاہب کے ایک طویل سلسلے کی آخری کڑی ہے۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم ۵۷۰ء میں مکہ میں پیدا ہوئے جب وہ چالیس سال کی عمر کو پہنچے تو ان پر قرآن نازل ہونا شروع ہوا اور وہ اس دنیا میں پیغمبر بنا کر بھیجے گئے۔ قرآن ان پر وقفے وقفے سے تیئیس برس کے عرصے تک نازل ہوتا رہا۔ مکے میں اسلام کو عرب کافروں اور مشرکوں کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور وہ ایک محدود پیمانے پر ہی پھیل سکا۔ اہل مکہ کی اس مخالفت کی وجہ سے ۶۲۲ء میں آپؐ نے مدینے کو ہجرت اختیار کی۔ مکہ کے بخلاف مدینے میں اسلام کی دعوت کو قبول عام حاصل ہوا اور رفتہ رفتہ اسلام نہ صرف بطور ایک مذہب کے بلکہ بطور ایک ریاست اور ایک باقاعدہ اجتماعی اور اخلاقی نظام کے سامنے آیا۔ جب ۶۳۲ء میں پیغمبرؐ نے وفات پائی تو اسلام جزیرہ نمائے عرب میں پوری طرح پھیل چکا تھا۔

اسلام کی بنیادی تعلیم خدا اور اس کی توحید پر ایمان ہے۔ یعنی یہ اقرار کہ اس دنیا کو وجود میں لانے والا اور اسے چلانے والا ایک خدا ہے اور اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں اس عقیدے کا نام توحید ہے، نیز خدا ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وہ ان صفات سے پاک

ہے جو اس کی مخلوق میں پائی جاتی ہیں او جو خاص صفات اس کی ہیں وہ اس کی مخلوق میں نہیں پائی جاسکتیں۔ توحید کے بعد اسلام کے بنیادی ارکان میں خدا کے فرشتوں پر ایمان لانا ہے اور اس کی بھیجی ہوئی کتابوں پر۔ اور رسولوں پر اور روز آخرت پر اور قضاء و قدر پر! جو کتابیں اس نے بھیجی ہیں ان میں حضرت ابراہیمؑ پر نازل ہونے والا صحیفہ، حضرت موسیٰ پر نازل ہونے والی توارات، حضرت داؤد پر نازل ہونے والی زبور اور حضرت عیسیٰ پر نازل ہونیوالی انجیل شامل ہیں۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ ان آسمانی کتابوں میں یا تو ردو بدل واقع ہوا یا یہ کتابیں اٹھالی گئیں۔ لیکن ان کے بخلاف قرآن اپنے الفاظ اور معانی کے ساتھ محفوظ چلا آتا ہے اور اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ یوم آخرت پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس زندگی کے بعد دوسری زندگی ہو گی اور اس میں قیامت کا روز (حشر) ہو گا جب سب لوگ جو پھر سے زندہ کیے گئے ہوں گے اس میں جمع کیے جائیں گے اور ان کے اعمال کا حساب لیا جائے گا اور پھر انہیں اس کے مطابق یا تو انعام دیا جائے گا یا سزا دی جائے گی۔ قضاء و قدر پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس دنیا میں انسان کے ساتھ جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ پہلے سے مقدر ہوتا ہے۔ البتہ قرآن میں ایسی آیات ضرور موجود ہیں جن کی رو سے انسان کو عقل اور حواس عطا کیے گئے ہیں جن سے کام لے کر وہ زندگی میں صحیح راستہ جان سکتا ہے اور اس میں اپنے ارادے کے مطابق عمل کر سکتا ہے۔

اسلام لانے والوں کے لیے قرآن کے بعد پیغمبرؐ کی حدیث اور سنت رہنما اصولوں کا کام دیتی ہیں۔ حدیث ان اقوال کا مجموعہ ہے جو آنحضرتؐ سے ثابت ہیں، لیکن وہ وحی نہیں ہیں اور سنت ان اعمال کا بیان ہے جو آپؐ سے روایت کیے جاتے ہیں اور جو بعد میں اسلامی قانون (شریعت) کی بنیاد بنے۔ حدیث اور سنت پہلے تو ایک طویل عرصے تک صرف زبانی طور پر منتقل ہوتے رہے، بعد میں کچھ اہل علم و فضل نے جو امام کہلائے انہیں مدون کرنے کا اہتمام کیا اور امکانی تحقیق اور چھان پھٹک کے بعد حدیث کے صحیح مجموعے مرتب کیے۔

قرآن اپنے موضوع اور خاص اسلوب کی وجہ سے ایک معجزہ ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا ہے۔ زبان و بیان کے اعتبار سے اس کی برتری مسلم ہے اور قرآن نے یہ جو چیلنج کیا کہ اگر تم اپنی بات میں سچے ہو تو اس کی طرح کی کوئی سورت بنا کے لے آؤ تو اس

چیلنج کا آج تک کوئی بھی جواب نہیں دے سکا اور عرب کے سب شاعر اور ادیب اس کے سامنے بے بس ہو کر رہ گئے ہیں۔ قرآن کے موضوعات ایسے ہیں کہ وہ انسان کی پوری زندگی کا احاطہ کرتے ہیں۔ قرآن ہی کی وجہ سے اسلام، عربی زبان اور امت مسلمہ سب اپنی اپنی جگہ محفوظ چلے آتے ہیں۔

اسلام کی دعوت جب پھیلی تو اس کے ردعمل کے طور پر نسل انسانی چار گروہوں میں بٹ گئی:

۱۔ امت مسلمہ: یعنی سب ایمان لانے والے لوگ

۲۔ اہل کتاب: جو اسلام پر ایمان تو نہ لائے لیکن ان کے پاس اپنی آسمانی کتابیں موجود رہیں۔

۳۔ مشرکین (جو ایک خدا کے علاوہ دوسرے خداؤں کو بھی مانتے تھے) اور کفار (جو خدائے واحد پر اور اس کے نبی پر ایمان نہیں رکھتے تھے)۔

۴۔ اہل فطرت: ایسے لوگ جو دنیا میں فطرت کے قریب رہتے تھے اور جن تک دین و ایمان کی کوئی دعوت نہیں پہنچی تھی۔

۹ ھ (۶۳۱ء) کے آخر تک آتے آتے جزیرہ نما کے بیشتر عرب مسلمان ہو چکے تھے اور صرف چند قلیل گروہ ایسے رہ گئے تھے جو ابھی دین اسلام سے باہر تھے۔ اس وقت سورہ براءت اتری جس میں ایسے مشرکین کو جنہوں نے مسلمانوں کے ساتھ معاہدے کر رکھے تھے لیکن ان معاہدوں کی خلاف ورزی کرتے ہوئے وہ اسلام کے خلاف سازشیں کرتے رہتے تھے یہ اعلان براءت کیا گیا اور انہیں چار ماہ کی مہلت دی گئی کہ اس عرصے میں وہ یا تو لڑنے کے لیے تیار ہو جائیں یا ملک چھوڑ کر کہیں اور چلے جائیں یا پھر اسلام قبول کر کے اپنے آپ کو اس نظام کے تابع کر دیں جو ملک کے بیشتر حصے میں قائم ہو چکا تھا۔

ایک مسلمان کا ایمان اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ نیک عمل نہ کرے۔ اس کے لیے اسے چاہیے کہ مختلف عبادات بجا لائے جن کاموں کا خدا نے حکم دیا ہے وہ سرانجام دے اور جن کاموں سے اس نے روکا ہے ان سے باز رہے۔ اسلام میں بڑی عبادات چار ہیں: دن اور رات میں پانچ وقت نماز پڑھنا، رمضان کا پورا مہینہ روزے رکھنا۔ فاضل مال پر زکوٰۃ دینا اور استطاعت رکھنے پر بیت اللہ کا حج کرنا۔ ان کے علاوہ جن

باتوں کی اسلام تلقین کرتا ہے وہ ہیں: والدین کی اطاعت اور خدمت کرنا، محتاجوں اور ناداروں کو ان کی ضروریات مہیا کرنا۔ روز مرہ معاملات میں سچ بولنا، لوگوں کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچانا، ہمسایہ کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا، فخر وتکبر سے اجتناب کرنا، اپنے گرد و پیش میں صفائی اور پاکیزگی کا خیال رکھنا۔ کھانے پینے میں اللہ کے مقرر کیے ہوئے حلال وحرام کی تمیز کرنا، اچھی باتوں کی ترغیب دینا اور بری باتوں سے منع کرنا وغیرہ۔

اسلام میں اجتماعی نظام دین کا جزء ہے۔ اسلام نہ صرف انسان اور خدا کے رشتے کو ایک قاعدے کے تحت لاتا ہے، بلکہ انسان اور انسان کے درمیان جو رشتہ ہے اسے بھی ایک ضابطے کا پابند بناتا ہے۔

اسلام میں ازدواج کی ضرورت کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ ازدواج خاندان کی بنیاد بنتا ہے اور خاندان معاشرے کا اہم ستون ہوتا ہے۔ مسلم مرد اور عورت کی شادی مہر کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ جو عورت کا حق ہے اور معاشرے میں اس کا اعلان ضروری ہوتا ہے۔ ایک مسلم مرد عام حالات میں ایک ہی مسلم یا اہل کتاب عورت سے شادی کرتا ہے۔ لیکن بعض خصوصی اور ناگزیر حالات میں اسے دو یا تین یا چار شادیاں کرنے کی بھی اجازت ہے۔ بشرطیکہ ایک سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل قائم کیا جا سکے اور اگر ایسا نہ ہو سکے تو پھر ایک ہی پر اکتفا کیا جائے اور اگر کسی وجہ سے شادی کے رشتے میں بندھے ہوئے دو افراد کا ایک دوسرے کے ساتھ زندگی گزارنا مشکل ہو جائے اور یہ خاندان معاشرے کے لیے مفید ثابت نہ ہو رہا ہو تو طلاق کے ذریعے ان افراد کے درمیان ازدواج کا یہ رشتہ ختم کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں عورت کو مرد کے مساوی درجہ دیا گیا ہے۔ تاہم مرد چونکہ گھر کا انتظام چلانے کے لیے مال صرف کرتا ہے اس لیے وہ عورت کا قوام کہلاتا ہے اور اسے عورت پر اس پہلو سے فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہ کر رہا ہو یا ایسا کرنے کے قابل نہ ہو تو ظاہر ہے عورت پر اس کی فضیلت کا کوئی جواز نہیں رہتا۔ اسلام میں عورت کو اپنے معاملات میں آزادی حاصل ہے۔ وہ مال جمع کر سکتی ہے اور صاحب جائداد ہو سکتی ہے او اس میں اسے پورا تصرف حاصل ہوتا ہے۔ وہ ضرورت پڑنے پر گھر سے باہر نکل سکتی ہے اور تعلیم حاصل کر سکتی ہے۔ اسلام عورت کو حجاب میں رکھنا چاہتا ہے' جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے جسم کے پرکشش حصوں کو چھپا کر رکھے اور غیر مردوں سے ایسی جگہوں پر نہ ملے جہاں

کسی غلط صورت حال میں پڑنے کا اندیشہ ہو۔

اسلام غلامی کو جائز نہیں سمجھتا۔ چنانچہ کوئی بھی غلام جب اسلام میں داخل ہوتا تو وہ اسی طرح آزاد ہو جاتا جس طرح وہ باضابطہ آزاد کیے جانے پر آزاد ہوتا۔ لیکن غلامی کا نظام چونکہ اسلام سے پہلے رائج تھا اور وہ معاشرے کی اقتصادی زندگی میں رچا بسا ہوا تھا اسے بیک قلم موقوف کرنے میں اسلام کے سامنے بہت سی عملی قباحتیں تھیں۔ چنانچہ اسلام نے اپنی تعلیمات اور اپنے اخلاقی نظام کی مدد سے اسے رفتہ رفتہ بالکل ختم کر دیا۔

اسلام نے انسان کے اقتصادی مسئلے کی طرف سب سے پہلے توجہ دی۔ چنانچہ قرآن نے اپنی ابتدائی سورتوں میں غریبوں، محتاجوں اور یتیموں کی خبر گیری کرنے پر زور دیا اور اس کے ساتھ مال جمع کرنے اور اسے گنتے رہنے کی عادت کی سخت مذمت کی۔ مدینے میں جب اسلام کو اپنا سیاسی اور معاشرتی نظام قائم کرنے کا موقع ملا تو اس نے صاحب استطاعت افراد پر زکوٰۃ کو واجب ٹھہرایا، یعنی ان کے لیے فرض کر دیا کہ وہ اپنی جمع شدہ پونجی کا چالیسواں حصہ حکومت کے حوالے کریں تا کہ وہ اسے غریبوں، ناداروں، بیواؤں، مسافروں اور معاشرے کی رفاہ عام کے کاموں پر خرچ کرے۔

اسلام نے ملکی امور چلانے کے لیے ''شوریٰ'' (یعنی باہمی مشورے) کا نظام قائم کیا۔ بعد کے زمانے کی اسمبلیاں اسی شوریٰ کی ہی ایک شکل ہیں۔ قرآن میں اہل ایمان کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ اپنے معاملات باہمی مشورے سے طے کرتے ہیں (الشوریٰ ۴۲:۳۸) اور ایک آیت میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا جاتا ہے کہ اپنے اصحاب سے مشورہ کیا کرو، پھر جب فیصلہ کر لو تو اللہ پر بھروسہ رکھو (البقرہ ۲:۱۵۸)۔

عقل و فکر اور علم

قرآن میں ایسی آیات جو انسان کو سوچنے کی ترغیب دیتی ہیں، بہت سی ہیں مثلاً سورہ آل عمران ۳ کی آیت ۱۹۰ میں آتا ہے: بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات اور دن کے باری باری آنے میں ان عقل والوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں جو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں اور آسمان و زمین کی ساخت میں غور فکر کرتے ہیں (اور بے اختیار بول اٹھتے ہیں) پروردگار! تو نے یہ سب کچھ فضول اور بے مقصد نہیں بنایا، اسی

طرح سورہ الزمر ۳۹ میں آتا ہے'' کہہ دو بھلا وہ لوگ جو علم رکھتے ہیں اور وہ جو علم نہیں رکھتے برابر ہو سکتے ہیں اور نصیحت تو وہی پکڑتے ہیں جو اہل عقل و دانش ہوتے ہیں''۔

اہل اسلام کو دو طرح سے تعلیم دی گئی: ایک وحی کے ذریعے، جیسا کہ سب سے پہلی آیت میں جس سے کہ سورہ علق ۹۵ کا آغاز ہوتا ہے کہا گیا'' (اے محمدؐ) اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھ جس نے (عالم کو) پیدا کیا جس نے انسان کو خون کی پھٹکی سے بنایا۔ پڑھو اور تمہارا پروردگار بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعے سے علم سکھایا اور انسان کو وہ باتیں سکھائیں جن کا اس کو علم نہ تھا''۔ دوسرے حواس کے ذریعے !جیسا کہ سورہ البلد ۹۰ میں خدا ان لوگوں کی مذمت کرتا ہے جن کو حواس دیے گئے لیکن انہوں نے ان سے فائدہ نہیں اٹھایا'' قرآن انسان کے بارے میں کہتا ہے: ''کیا ہم نے اس کو دو آنکھیں نہیں دیں اور ایک زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے کیا ہم نے اس کو (خیر و شر کے) دونوں راستے نہیں دکھا دیے، مگر وہ خیر کے دشوار گزار راستے پر سے ہو کر نہ گزرا''

اس عالم کے وجود کے بارے میں اسلام کا موقف یہ ہے کہ اللہ نے اس کائنات کو عدم سے پیدا کیا ہے اور وہی ہے جس نے اس کا یہ سارا نظام سنبھالا ہوا ہے۔ اگر وہ نہ ہوتا تو یہ سارا نظام درہم برہم ہو جاتا۔ زمان اور مکان قرآن کی رو سے قدیم ہیں، اس لیے کہ خدائے واحد خود قدیم ہے اور اسی نے انہیں خلق کیا ہے۔ اسی طرح مستقبل میں بھی وہ بے نہایت رہیں گے۔ اس لیے کہ خدا خود بے نہایت ہے اور اول و آخر ہے۔ لیکن دنیا کی یہ زندگی بے شک فنا ہونے والی ہے۔ اس کے بعد ایک دوسری زندگی ہو گی اور اس زندگی میں جو انعام یا سزا انسان کو ملے گی، وہ ہمیشہ کے لیے ہو گی۔

اسلام کے ابتدائی زمانے کی مختصر تاریخ

اسلام کے ابتدائی زمانے کی تاریخ مختصراً یہ ہے کہ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو مدینے میں موجود مسلمانوں کی جمعیت میں اس امر پر اختلاف پیدا ہوا کہ آنحضرتؐ کے بعد کون ان کا خلیفہ بنے۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ خلیفہ انصار میں سے ہونا چاہیے اس لیے کہ انہوں نے رسول کو اپنے ہاں پناہ دی تھی دوسرں کا خیال تھا کہ وہ مہاجرین میں سے ہونا چاہیے کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام کے ابتدائی مشکل حالات میں

رسولؐ کا ساتھ دیا تھا اور پھر ان کے ساتھ ہجرت کی تھی۔ بعض دوسرے لوگوں کی رائے یہ تھی کہ آنحضرتؐ کا خلیفہ آپ کے قریبی رشتہ داروں میں سے ہو۔ آپ کے قریبی رشتہ داروں میں ایک حضرت عباسؓ تھے اور دوسرے حضرت علیؓ ۔ حضرت عباسؓ چونکہ آخری زمانے میں اسلام لائے تھے اس لیے ان لوگوں کے نزدیک حضرت علیؓ ہی خلافت کے سب سے زیادہ مستحق ٹھہرتے تھے۔ لیکن قبل اس کے کہ یہ اختلاف بڑھتا، اس موقع پر حضرت عمرؓ نے اپنی حاضر دماغی اور حکمت عملی سے سب لوگوں کو حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر راضی کر لیا اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ صرف دو سال خلیفہ رہے (۶۳۲۔۶۳۴ء)۔ اس عرصے میں ارتداد کا فتنہ رونما ہوا جسے خلیفہ اول نے بڑی قوت اور عزم و استقلال کے ساتھ ہمیشہ کے لیے دبا دیا۔ ارتداد کی اس جنگ میں چونکہ بہت سے حافظ قرآن صحابہ شہید ہو گئے آپ نے حکم دیا کہ قرآن کو مختلف صحیفوں سے اکٹھا کر کے ایک جگہ جمع کیا جائے تاکہ یہ محفوظ رہ جائے۔ آپ کے زمانے ہی سے شام و عراق کی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا، لیکن ان فتوحات کی تکمیل سے پہلے ہی آپ وفات پا گئے۔

حضرت ابوبکرؓ نے اپنی وفات کے وقت حضرت عمرؓ کو خلیفہ ثانی نامزد کیا، جس پر جمہور مسلمین نے اتفاق کیا اور آپ دس برس تک (۶۳۴۔۶۴۴ء) خلیفہ رہے۔ آپ ہی کے زمانے میں عربوں نے عراق، شام، مصر اور ایران فتح کر لیے اور اسلامی ریاست ایک صریحی اور مضبوط طاقت بن کر ایک بڑے خطہ ارضی پر چھا گئی۔ لیکن ایک دن ایک مجوسی غلام ابولؤلؤ نے صبح کی نماز کے وقت حضرت عمرؓ کو خنجر مار کر زخمی کر دیا، اس زخم سے آپ جانبر نہ ہو سکے اور وفات پا گئے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ روم اور ایران کی حکومتوں کی سازش تھی جس سے حضرت عمرؓ سے اپنی شکستوں کا انتقام لینا مقصود تھا۔

اپنی وفات کے وقت حضرت عمرؓ نے چھ اکابر صحابہ کی ایک کمیٹی بنا دی اور اسے یہ اختیار دیا کہ اپنے میں سے کسی ایک کو خلیفہ چن لے۔ اس کمیٹی کی کارروائی کے نتیجے میں حضرت عثمانؓ خلیفہ منتخب ہو گئے اور آپ نے بارہ سال (۶۴۴۔۶۵۶ء) خلافت کی ذمہ داری سنبھالی۔ اس دوران میں اسلامی فتوحات مصر، لیبیا اور بحر متوسط تک پہنچ گئیں۔ حضرت عثمانؓ نے قرآن کے جمع کرنے اور اسے ترتیب دینے کے کام کو آخری صورت دی اور قرآن کا ایسا حتمی نسخہ مرتب کر دیا جس پر سب کو اتفاق ہوا اور جو آج تک امت مسلمہ اور ساری دنیا

میں متداول ہے۔ لیکن خلافت کا نظم ونسق چلانے میں حضرت عثمانؓ سے کئی فروگزاشتیں سرزد ہوئیں جن میں سے نمایاں ان کا اپنے اموی رشتہ داروں کو حکومت کے اہم عہدوں پر تعینات کرنا اور اپنے اعزاء واقارب کو خلافت کے خزانے میں سے بڑی بڑی رقوم عطا کرنا تھے۔ حضرت عثمانؓ نے مروان بن حکم اموی کو اپنا معتمد خاص مقرر کیا۔ یہ وہ شخص تھا جو تمام عربوں کی وحدت کی بجائے قبائلی عصبیت کا پرچار کرتا تھا اور بنو ہاشم اور بنو امیہ میں جو دشمنی قدیم سے چلی آتی تھی اسے ہوا دیتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ خفیہ جمعیتوں نے حضرت عثمانؓ کے خلاف آواز اٹھائی اور انہیں خلافت سے ہٹانے کا مطالبہ کیا۔ ان میں سے کچھ لوگ ان کی جگہ حضرت علیؓ کو خلافت پر دیکھنا چاہتے تھے جن میں مشہور فتنہ پرداز عبداللہ بن سبا بھی تھا جو یمن کا رہنے والا یہودی تھا اور بظاہر اسلام لا کر مسلمانوں کی صفوں میں شامل ہو گیا تھا۔ حضرت عثمانؓ کو معزول کرنے کا مطالبہ رفتہ رفتہ اتنی شدت اختیار کر گیا کہ صوبوں سے آئے ہوئے ایک وفد میں سے کچھ آدمیوں نے گھر میں داخل ہو کر حضرت عثمانؓ کو شہید کر دیا۔

حضرت عثمانؓ کے بعد خلافت کا منصب حضرت علیؓ نے سنبھالا لیکن اس وقت حالات ایسے ہو گئے تھے کہ ہر طرف بے چینی اور بدامنی پھیلی ہوئی تھی۔ چنانچہ تھوڑے ہی عرصے میں فتنہ نے سر اٹھایا اور شام کے والی معاویہ بن ابوسفیان نے عثمانؓ کے قاتلوں کو ان کے حوالے کرنے کا مطالبہ لے کر ان کے خلاف جنگ چھیڑ دی اور اس میں اپنے ساتھ حضرت عائشہؓ اور حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ کو بھی شامل کر لیا، فریقین کے درمیان کوفہ کے قریب جنگ جمل ہوئی اور حضرت علیؓ کو اس میں فتح نصیب ہوئی۔ اس کے کچھ ہی ماہ بعد معاویہ نے بذات خود حضرت علیؓ کے خلاف جنگ چھیڑ دی اور ایک مقام صفین پر ان دونوں کے درمیان معرکہ پڑا اور قریب تھا کہ حضرت علیؓ کو اس میں فتح ہو جاتی کہ معاویہؓ کو ان کے مشیر عمرو بن العاصؓ نے مشورہ دیا کہ نیزوں پر قرآن ٹانگ کر دشمن سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ جنگ روک دی جائے اور اس جھگڑے میں کتاب اللہ کا جو فیصلہ ہو اسے تسلیم کر لیا جائے۔ اس غرض سے جانبین کی طرف سے ثالث مقرر کیے گئے اور یہ عہد کیا گیا کہ ثالث اس معاملے میں کتاب اللہ کی بنیاد پر جو فیصلہ بھی کریں گے اسے دونوں فریق بلاچوں و چرا تسلیم کر لیں گے۔ حضرت علیؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کو اپنی طرف سے ثالث مقرر کیا اور معاویہؓ

نے عمرو بن العاصؓ کو اپنا ثالث بنایا۔ یہ دونوں ثالث ایک طویل عرصہ باہم صلاح و مشورہ کرتے رہے۔ بالآخر ان دونوں کے درمیان یہ طے پایا کہ یہ اپنی تقریروں میں حضرت علیؓ اور معاویہؓ دونوں کو معزول کرنے کا اعلان کریں اور نیا خلیفہ مقرر کرنے کی بات عام مسلمانوں پر چھوڑ دیں۔ جب وقت آیا تو ابوموسیٰ اشعریؓ نے اپنی تقریر میں کہا کہ میں علیؓ اور معاویہؓ دونوں کو معزول کرتا ہوں اور خلافت کا معاملہ جمہور مسلمین پر چھوڑتا ہوں۔ اس کے بعد عمرو بن العاصؓ اٹھے اور انہوں نے اپنی تقریر میں کہا کہ علیؓ کو ابوموسیٰ اشعریؓ معزول کر چکے ہیں میں بھی انہیں معزول کرتا ہوں، لیکن خلافت پر معاویہؓ کو بحال رکھتا ہوں۔ یہ سن کر حضرت علیؓ اور ان کے حامی ششدر رہ گئے۔ یہ دراصل ایک سیاسی چال تھی جس میں حضرت علیؓ اپنی سادگی اور شرافت کی وجہ سے پھنس گئے تھے۔ تحکیم (ثالثی) کا دیا ہوا فیصلہ چونکہ ایمانداری پر مبنی نہیں تھا اس لیے حضرت علیؓ اسے مانے بغیر اپنی جگہ واپس چلے گئے۔

معاویہؓ کے ساتھ جنگ میں حضرت علیؓ نے جب ثالث مقرر کرنے پر رضا مندی ظاہر کی تو ان کے حامیوں میں سے کچھ لوگ اس معاملے میں اختلاف کی بنا پر ان کے لشکر سے نکل گئے۔ عرب میں نکلنا کو خرج کہتے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ نکل کر جانے والے یعنی ''خوارج'' کہلائے۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ حضرت علیؓ نے تحکیم (ثالثی) پر رضا مندی ظاہر کر کے قرآن کے اس حکم کی خلاف ورزی کی تھی جس کے مطابق ایک دفعہ جب خلیفہ مقرر ہو جائے تو اس کو ہٹایا نہیں جا سکتا۔ ان لوگوں کی مخالفت اس قدر بڑھی کہ انہوں نے حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کر دی، پھر حالات کو دیکھتے ہوئے ان خوارج نے ایک منصوبہ بنایا کہ چونکہ خلافت کے اس سارے جھگڑے کی بنا تین اصحاب ہیں یعنی حضرت علیؓ، معاویہؓ اور عمرو بن العاصؓ۔ اس لیے ان تینوں کو ایک ہی دن اور ایک ہی وقت میں قتل کر دیا جائے تاکہ ان کے بعد لوگ اپنی مرضی سے کوئی خلیفہ چن لیں۔ جن لوگوں کے ذمے آخری دو اصحاب (معاویہ اور عمرو بن العاص) کا قتل تھا وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے لیکن جس خارجی ابن ملجم کے ذمے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قتل کرنا تھا وہ اس میں کامیاب ہوا اور ۱۷ رمضان ۴۰ ھ (۶۶۱ء) کو اس نے انہیں شہید کر دیا۔ اس طرح اسلام کے پہلے خلفاء کی (جنہیں عام اصطلاح میں خلفائے راشدین کہا جاتا ہے) خلافت کا یہ سلسلہ بالآخر اپنے انجام کو پہنچا۔

یہ مختصر تاریخی جائزہ ہے اسلام کے ابتدائی چالیس برسوں کا جو یہاں اس لیے دیا گیا کہ اسلام کے تین بڑے فرقے جو وجود میں آئے، یعنی خوارج، شیعہ اور مرجۂ، وہ اسی ابتدائی زمانے کے حالات کی وجہ سے وجود میں آئے۔

فرقوں کا ظہور (خوارج، شیعہ، مرجۂ)

خوارج

مقام صفین میں جب حضرت علیؓ اور معاویہؓ کے درمیان جنگ واقع ہوئی اور اس میں ایک مرحلے پر حضرت علیؓ کا پلڑا بھاری ہونے لگا اور قریب تھا کہ وہ معاویہؓ کو شکست دے دیں، تو معاویہؓ کو ان کے مشیر عمرو بن العاصؓ نے جو بہت ہوشیار اور سیاسی ذہن رکھنے والے تھے۔ یہ مشورہ دیا کہ نیزوں پر قرآن کے اوراق ٹانگ کر یہ اعلان کیا جائے کہ ہم آپس کے اس جھگڑے کے لیے قرآن کو حکم (ثالث) قرار دیتے ہیں۔ حضرت علیؓ کے حامی بعض اصحاب نے اسے شکست سے بچنے کے لیے ایک سیاسی چال قرار دیا۔ لیکن دوسرے لوگوں نے کہا کہ اگر اس تدبیر سے مسلمانوں کے دو فریقوں کے درمیان جنگ ختم ہوتی ہے تو اسے مان لیا جائے۔ حضرت علیؓ نے اس دوسرے گروہ کی بات مان لی اور تحکیم (ثالثی) کی تجویز کو منظور کر لیا۔ اس پر ان کے لشکر میں سے کچھ لوگوں نے جن میں سے اکثر کا تعلق قبیلہ بنی تمیم سے تھا اس امر کو قبول نہ کیا کہ کسی کو کتاب اللہ کے معاملے میں حَکَم بنایا جائے۔ انہوں نے کہا کہ یہ تحکیم غلط ہے، اس لیے کہ اس معاملے میں اللہ کا حکم واضح اور صاف ہے اور تحکیم کے معنی یہ ہیں کہ دونوں متحارب فریقوں کو اس بارے میں شک ہے کہ کون حق پر ہے' اور یہ شک صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ جواب تک لڑتے اور مرتے رہے ہیں اس یقین کے ساتھ لڑتے رہے ہیں کہ حق ان کے ساتھ ہے۔ اس طرح کے خیالات کو ان میں سے ایک نے اس جملے کی صورت دے دی کہ "لاحکم الا اللہ" (حکمرانی تو بس اللہ کا حق ہے) اور اس جملے کی گونج ہر جگہ سنائی دینے لگی اور یہ اس فرقے کا شعار ٹھہرا۔

یہ فرقہ جو حضرت علیؓ سے اس بات پر الگ ہوا تھا کہ انہوں نے تحکیم کی تجویز کو کیوں قبول کیا، خوارج کہلایا یعنی وہ لوگ جو حضرت علیؓ کی فوج سے نکل گئے (نکل جانے کو عربی

میں خرج کہتے ہیں) یہ لوگ اب حضرت علیؓ پر دباؤ ڈالنے لگے کہ وہ اپنی غلطی بلکہ اپنے کفر کا اقرار کریں اور تحکیم کا جو معاہدہ انہوں نے معاویہ کے ساتھ کیا تھا اسے ختم کر دیں۔ حضرت علیؓ جب اس پر راضی نہ ہوئے تو وہ ان سے مایوس ہو کر کوفہ کے قریب ایک گاؤں میں چلے گئے اور ان کے خلاف بغاوتوں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ ایک بغاوت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کا مقام نہروان میں مقابلہ کیا اور انہیں شکست فاش دے کر ان کے بہت سے افراد کو قتل کر دیا۔ لیکن اس سے خوارج کا استیصال نہ ہو سکا۔ آخر انہوں نے وہ تدبیر اختیار کی جس سے ایک خارجی ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا۔

خوارج کا یہ گروہ رفتہ رفتہ زور پکڑتا گیا اور مسلمانوں کے ایک علیحدہ فرقے کے طور پر سامنے آیا جو مسئلہ خلافت اور دوسرے اخلاقی اور اقتصادی امور کے بارے میں اپنا خاص نقطہ نظر رکھتے تھے۔ ان لوگوں نے ہر دور میں حکمران طبقے کی پالیسیوں کی مخالفت کی اور ان کے خلاف بغاوتیں کر کے انہیں چین سے نہ بیٹھنے دیا۔ اموی خلفاء کے خلاف وہ مختلف مواقع پر اس بہادری اور بے جگری سے لڑے کہ بعض معرکوں میں لگتا تھا کہ وہ حکومت کو شکست دے دیں گے۔ خوارج کی دو شاخیں تھیں: ایک عراق میں، جہاں نافع بن الازرق اور قطری بن الفجاءۃ ان کے مشہور افراد تھے۔ دوسرے جزیرہ عرب میں جہاں ابو طالوت اور نجدہ بن عامر ان کے مشہور سردار تھے۔ اموی حکمران اپنے سارے عرصہ خلافت میں خوارج کی ان دو شاخوں کے خلاف برسرپیکار رہے اور بمشکل ان پر غلبہ حاصل کیا۔ اسی طرح عباسی خلافت کے زمانے میں بھی خوارج موجود تھے۔ لیکن اب ان کا زور ٹوٹ چکا تھا اور ان کے رہنما کمزور پڑ چکے تھے۔

خوارج کے عقائد و نظریات مختصراً یہ تھے:

۱۔ خلیفہ کا انتخاب مسلمانوں کی آزاد رائے سے ہونا چاہیے اور جب ایک دفعہ خلیفہ چن لیا جائے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی خلافت سے نیچے اتر آئے یا اس کے معاملے میں کسی کو حکم بنائے۔

۲۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ خلیفہ قریش میں سے ہو۔ وہ کسی قبیلے یا کسی قوم سے بھی ہو سکتا ہے۔ چاہے وہ ایک حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو۔ اس طرح انہوں نے اس شیعی نظریے کی مخالفت کی کہ خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خانوادے میں محدود ہونی

چاہیے (یعنی حضرت علیؓ اور ان کی آل میں) اور اہل سنت کے اس نظریے کو بھی تسلیم نہ کیا کہ خلافت قبیلہ قریش کے اندر ہی رہنی چاہیے۔

۳۔ جب خلیفہ کا چناؤ ہو جائے تو وہ مسلمانوں کا سردار ہوگا۔ اس پر فرض ہے کہ اللہ نے جو حکم بھی دیا ہے اس کی اطاعت کرے۔ اگر وہ یہ نہ کرے گا تو اس کو خلافت سے معزول کرنا قوم کا فرض ہوگا۔

۴۔ خوارج کے نظریات پہلے صرف سیاسی تھے یعنی خلافت کے مسئلے تک محدود تھے، لیکن آگے چل کر انہوں نے اپنے سیاسی نظریات کو الوہی نظریات کے ساتھ ضم کر دیا اور سب سے اہم نظریہ جو انہوں نے پیش کیا یہ تھا کہ دین کے اوامر یعنی نماز، روزہ، سچ بولنا اور انصاف کرنا۔ ایمان کا جزء ہیں لیکن ایمان صرف عقیدے کا نام نہیں ہے، اس لیے جس نے کلمہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھا اور دین کے فرائض پر عمل نہ کیا یا کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کیا وہ کافر ہے۔

۵۔ خوارج کے ایک گروہ کا نظریہ یہ تھا کہ امت مسلمہ کو کسی امام (یعنی خلیفہ) کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ لوگوں کو چاہیے کہ از خود اللہ کی کتاب پر عمل کریں۔ یہ دراصل اسی جملے کی صدائے بازگشت تھی کہ لاحکم الا اللہ (حکمرانی صرف اللہ کے لیے ہے)۔ ایک موقع پر جب حضرت علیؓ نے تقریر کی تو خوارج میں سے کسی نے لاحکم الا اللہ کا نعرہ لگایا۔ اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: کلمۃ حق یراد بہاباطل" (یہ ایسا کلمہ حق ہے جو غلط مقصد کے لیے بولا گیا ہے) یہ لوگ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ کے سوا مسلمانوں کا کوئی امیر نہیں ہوسکتا۔ یہ کیسے ممکن ہے مسلمانوں کے امور چلانے کے لیے کوئی امیر تو چاہیے، چاہے وہ نیک ہو یا فاجر، جس کی امارت میں مسلمان کام کرے، اور جس سے ایک کافر بھی فائدہ اٹھائے اللہ اس کی مدت پوری کرے اور اس کے ذریعے مال غنیمت جمع کرے، وہ دشمن سے لڑے اور راستوں کو محفوظ کرے، وہ طاقتور سے لے کر کمزور کو دے۔ وہ نیکو کاروں کے لیے باعث راحت ہو اور فاجروں کے لیے مصیبت"

۶۔ خوارج کا ایک فرقہ اس بات کا قائل تھا کہ ان کے سوا باقی سب مسلمان کافر ہیں، نہ ان کے ساتھ نماز پڑھی جا سکتی ہے نہ ان کا ذبیحہ کھایا جا سکتا ہے اور نہ ان کے ساتھ

شادی بیاہ کا رشتہ قائم کیا جا سکتا ہے لیکن کچھ دوسرے فرقے مثلاً اباضیہ اس معاملے میں اتنے شدت پسند نہ تھے۔

خوارج کے عادات و اطوار میں بعض باتیں بہت نمایاں اور حیران کن تھیں مثلاً:

۱۔ وہ عبادت میں غیر معمولی انہماک رکھتے تھے اور ساری ساری رات عبادت میں گزار دینا ان کا معمول تھا۔ وہ دن کو ہمیشہ روزے سے ہوتے تھے۔ زیاد نے ایک خارجی کو قتل کیا تو اس کے خادم کو بلا کر اس کے متعلق پوچھا تو وہ کہنے لگا کہ ''میں کبھی دن میں اس کے لیے کھانا نہ لایا اور نہ رات کو اس کے لیے بستر بچھایا''۔ لمبے لمبے سجدوں کی وجہ سے ان کی پیشانیوں پر گٹے پڑ گئے تھے اور ان کے ہاتھ چپٹے ہو گئے تھے۔

۲۔ وہ بہادری اور شجاعت میں بے مثل تھے اور اپنے مقصد کی خاطر کسی بھی قربانی سے دریغ نہیں کرتے تھے۔ ان کی تاریخ بے مثال شجاعت کے واقعات سے بھری ہوئی ہے۔ العقد الفرید میں ہے کہ ''ان میں سے کوئی ایسا ہوتا کہ نیزہ اس کے جسم کے پار ہو جاتا، لیکن وہ اپنے قاتل کے پیچھے بھاگتا رہتا اور کہتا جاتا کہ ''اے رب میں نے تیری رضا کے لیے تمہارے پاس آنے میں جلدی کی ہے''۔

شیعہ

تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت کے لیے جو آواز اٹھائی گئی وہ زیادہ زور دار نہیں تھی۔ اس لیے کہ آنحضرتؐ کے بعد خلیفہ مقرر کرنے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں تھی اور یہ کام مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ جب لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی تو حضرت علیؓ اس وقت موجود نہیں تھے لیکن روایات سے ثابت ہے کہ انہوں نے بعد میں آ کر حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ تاہم صحابہ میں سے ایک گروہ ایسا تھا جو سمجھتا تھا کہ حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ اور دوسرے اصحاب سے افضل ہیں اس لیے خلافت کے زیادہ حق دار ہیں۔ ان صحابہ میں عمار بن یاسرؓ۔ ابو ذر غفاریؓ۔ سلمان فارسیؓ۔ جابر بن عبد اللہؓ۔ حضرت عباسؓ اور ان کے بیٹے۔ ابی بن کعبؓ اور حذیفہؓ کے نام لیے جاتے ہیں۔

آگے چل کر ہم دیکھتے ہیں کہ یہ سوچ ہی بدل جاتی ہے اور اصحاب علیؓ (جنہیں عربی

میں شیعۂ علی کہا جاتا ہے اوراسی سے اس فرقے کا نام شیعہ پڑا) کہتے ہیں کہ امامت (خلافت کی جگہ وہ یہ لفظ استعمال کرتے ہیں) عام بہبود کی چیز نہیں ہے جو امت کے سپرد کر دی جائے کہ اس کے بارے میں کوئی فیصلہ کرے۔ بلکہ یہ دین کا ایک رکن ہے اور اسلام کی اساس ہے اور کوئی نبی اس کے معاملے میں غفلت نہیں برت سکتا۔ بلکہ اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ امت کے لیے امام مقرر کرے جو کبیرہ صغیرہ گناہوں سے پاک ہو اور حضرت علیؓ ہی وہ امام ہیں جنہیں رسول اللہؐ نے مقرر فرمایا۔ اس کی تائید میں انہوں نے کچھ نصوص اور روایات اپنی تاویلات کے ساتھ پیش کیں جن کے بارے میں علمائے سنت اور اہل شریعت کچھ نہیں جانتے تھے۔

یہاں سے وصیت کا تصور ابھر کر سامنے آیا اور حضرت علیؓ کو وصی کا لقب دیا گیا۔ مطلب یہ تھا کہ آنحضرتؐ نے اپنے بعد حضرت علیؓ کی خلافت کے بارے میں وصیت کی تھی۔ چنانچہ حضرت علیؓ کسی انتخاب کے ذریعے امام نہیں مقرر ہوئے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک نص کی بنیاد پر امامت کے منصب پر فائز ہوئے اور اب آگے وہ جس کے حق میں وصیت کریں گے وہی امام ہوگا۔ چنانچہ شیعہ فرقے میں ''وصی'' کی یہ اصطلاح رائج ہوگئی۔

اس طرح شیعہ مذہب کی اساس منصب امامت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ منصب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف منتقل ہوا اور ان کے بعد یہ دوسرے ائمہ کو منتقل ہوتا رہا۔ شیعہ فرقے کے نزدیک امام کی پوزیشن وہ نہیں ہوتی جو اہل سنت کے نزدیک خلیفہ کی ہوتی ہے۔ وہ لوگوں کو احکام الٰہی پر چلنے کی تلقین کرتا ہے اور اس کے پاس عدل، انتظامی اور جنگی امور کا اختیار ہوتا ہے، لیکن اس کو شریعت اور قانون میں کسی طرح کا اختیار نہیں ہوتا۔ شیعہ فرقے کے نزدیک ان کا امام سب سے بڑا معلم ہوتا ہے اور پہلے امام نے سارے علوم خود رسول خداؐ سے حاصل کیے تھے۔ چنانچہ ان کا امام کوئی معمولی انسان نہیں ہوتا بلکہ وہ سب لوگوں سے بلند اور برتر اور ہر طرح کی خطا سے پاک ہوتا ہے۔

شیعہ فرقے کے نزدیک علم دو قسم کے ہیں۔ ایک علم ظاہر اور دوسرا علم باطن اور ان کے نزدیک یہ دونوں قسم کے علوم آنحضرتؐ نے حضرت علیؓ کو سکھائے تھے۔ چنانچہ وہ قرآن کا باطن بھی جانتے تھے اور ظاہر بھی اور یہ علمی ورثہ ہر امام دوسرے امام کو منتقل کرتا ہے۔ اہل

تشیع کسی علم اور کسی حدیث کو اس وقت تک نہیں مانتے جب تک وہ ان کے ائمہ سے روایت نہ ہو۔

شیعہ فرقے کی مختلف شاخیں ہیں: ایک شاخ زیدیہ کہلاتی ہے۔ یہ پانچویں امام زید بن علی زین العابدین کے پیرو ہیں اور ان کا مذہب تمام شیعہ مذاہب میں سب سے زیادہ معتدل اور اہل سنت کے مذہب کے سب سے زیادہ قریب ہے۔ زیدی شیعہ یہ تو مانتے ہیں کہ آنحضرتؐ کے بعد حضرت علیؓ خلافت کے سب سے زیادہ حقدار تھے، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر خلافت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے پاس بھی چلی گئی تو کوئی بات نہیں' ان کی خلافت بھی صحیح تھی۔ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ امامت کی بنیاد کسی نص پر نہیں ہوتی اور نہ کسی امام کی تعیین کے لیے وحی اترتی ہے، بلکہ کوئی بھی فاطمی عالم اور زاہد اور خدا کی راہ میں لڑنے والا امام بن سکتا ہے۔ ان کے نزدیک امامت عملی اور ایجابی ہوتی ہے' سلبی نہیں ہوتی کہ ایک غائب امام پر آ کر رک جائے۔ امام زید بن حسن خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے مقابلے کو نکلے۔ لیکن شہید ہوئے اور سولی پر چڑھائے گئے۔ شیعہ فرقے کی یہ زیدی شاخ ابھی تک یمن میں موجود ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیعہ اصحاب کے بارہ اماموں کے اسماء بیان کر دیئے جائیں تا کہ آگے جو کچھ کہا جائے گا وہ آسانی سے سمجھ میں آ سکے۔ امام اول جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ حضرت علیؓ ہیں۔ ان کے بعد ائمہ کی ترتیب اس طرح سے ہے ۲۔ امام حسن، ۳۔ امام حسین ۴۔ امام علی زین العابدین ۵۔ امام محمد الباقر ۶۔ امام جعفر صادق ۷۔ امام موسیٰ کاظم ۸۔ امام علی رضا ۹۔ امام محمد تقی ۱۰۔ امام علی ہادی ۱۱۔ امام حسن عسکری ۱۲۔ امام محمد المنتظر یا محمد مہدی۔ اوپر جن پانچویں امام زید بن علی زین العابدین کا ذکر ہوا۔ وہ دراصل امام محمد الباقر کے بھائی ہیں اور امامت کے مرکزی دھارے سے ذرا ہٹ کے ہیں۔

اہل تشیع کی دوسری شاخ ''امامیہ'' ہے۔ ان کا یہ نام اس لیے پڑا کہ ان کے عقائد کا مرکز امام ہے۔ یہ ایک بڑی شاخ ہے اور اس میں مختلف گروہ ہیں، جن کے درمیان امام کی شخصیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ''امامیہ'' کا سب سے مشہور فرقہ ''اثناعشریہ'' ہے جو امامت کا تسلسل بارہ اماموں تک لے جاتے ہیں اور انہی کا عقیدہ آج ایران کی حکومت کا سرکاری عقیدہ ہے۔ ان کے نزدیک بارہویں امام اس دنیا کو چھوڑ کر پہاڑوں اور جنگلوں میں چلے گئے اور اب تک کسی غار میں مقیم ہیں۔ یہ ''امام غائب'' کہلاتے ہیں۔

چنانچہ جب دنیا کے حالات تقاضا کریں گے تو یہ ظاہر ہو کر دنیا میں واپس آ جائیں گے او راسے عدل سے بھر دیں گے۔ ایک تیسری شاخ ''اسماعیلیہ'' ہے۔ ان کے نزدیک امامت چھٹے امام جعفر صادق کے بیٹے اسماعیل جسے وہ ساتواں امام قرار دیتے ہیں کے ساتھ ہی ختم ہوگئی۔ اس لیے یہ فرقہ امامیہ سے الگ ہو گیا اور انہوں نے اسلامی تاریخ میں ایک طویل زمانے تک اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے نوفلاطونیت کو اپنایا اور اس میں ردوبدل کر کے اسے شیعی مذہب کی شکل دی۔ پھر انہوں نے اخوان الصفاء کے رسائل سے بھی کافی فائدہ اٹھایا۔ انہوں نے اسلامی عقائد میں کافی تبدیلیاں کیں اور کہا کہ قرآن کی آیات کا لفظی مطلب لینے اور اس پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ وہ تو علامات ہیں جنہیں صرف عارف لوگ سمجھتے ہیں، چنانچہ قرآن کو تاویل اور مجاز کے واسطے سے سمجھنا چاہیے۔ قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن ہے اور یہ ضروری ہے کہ ہم مادی پردے چاک کر کے قرآن کی روحانی تعلیمات تک پہنچیں۔ چنانچہ ان لوگوں کو ''باطنیہ'' بھی کہا گیا۔

فاطمی اسماعیلی فرقہ ۱۰۹۴ میں دو شاخوں میں تقسیم ہو گیا۔ ایک نزاری اور دوسری مستعلیان۔ ان دونوں نے اپنے اپنے امام الگ کر لیے۔ آگے چل کر مستعلیان پھر دو حصوں میں بٹ گئے۔ ایک سلیمانی اور دوسرا داؤدی جو داؤد بن عجب شاہ (م ۱۵۸۹) کے مرید تھے۔ یہ ہندوستان میں رہنے لگے اور ان کا دعوی ہے کہ ہندوستانی مستعلیان کی اکثریت جو بوہرہ کہلاتی ہے، ان کے پیروکار ہیں۔ یہ لوگ گجرات (ہندوستان) کے علاوہ جنوبی عرب، خلیج فارس، مشرقی افریقہ اور برما میں پائے جاتے ہیں۔ اسماعیلیوں کی دوسری شاخ نزاری تاریخ میں Assassins کے نام سے مشہور ہوئے۔ الموت میں ان کے مرکز کو ہلاکو نے ۱۲۵۶ میں تباہ کر دیا تو نزاری ائمہ زیر زمین چلے گئے اور ایران میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہے۔ انیسویں صدی میں جا کر نزاری امام آغا خاں اول کی صورت میں منظر عام پر آئے جو ۱۸۴۰ میں ایران کو چھوڑ کر ہندوستان چلے گئے جہاں نزاری مشنریوں نے اپنی کوششوں سے ایک بڑی کمیونٹی قائم کر لی تھی۔ آغا خاں نے بمبئی کو اپنا مستقر بنایا، جو ہندوستان میں نزاری شیعوں کا مرکز چلا آتا ہے۔ ہندوستان میں یہ کمیونٹی بہت بڑی ہے اور یہ لوگ خوجہ (Khojas) کہلاتے ہیں، لیکن اس کے علاوہ مشرقی افریقہ،

پاکستان، شام، ایران، افغانستان وغیرہ میں بھی اس فرقے کے بہت سے لوگ آباد ہیں۔ ان سب لوگوں کا سربراہ ہمیشہ "آغا خاں" کہلاتا ہے۔

مرجۂ

خوارج اور شیعہ کے بارے میں آپ نے دیکھ لیا کہ وہ اول اول خلافت کے مسئلے پر سیاسی جماعتوں کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ خوارج کا نظریہ اس بارے میں جمہوری (democratic) تھا اور شیعوں کا دینی اور شخصی (Theocratic) مرجہ بھی شروع میں ایک سیاسی جماعت کی صورت میں سامنے آئے جو غیر جانبدار تھے اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات کے بارے میں ان کی ایک خاص رائے تھی۔ ابن عساکر نے ان کے اس موقف کے بارے میں کہا ہے "یہ لوگ باہر غزوات میں مصروف تھے۔ جب یہ مدینہ واپس آئے تو انہوں نے حالات میں کافی تبدیلی پائی۔ ان لوگوں نے کہا ہم نے آپ لوگوں کو چھوڑا تو آپ متحد تھے اور آپ میں کوئی اختلاف نہیں تھا اور اب جب واپس آئے ہیں تو تم ایک دوسرے کے خلاف ہو چکے ہو۔ تم میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عثمانؓ کو قتل کر کے ان پر ظلم کیا گیا، حالانکہ وہ بہت عادل تھے اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ خلافت کے حقدار دوسروں سے زیادہ حضرت علیؓ تھے۔ ہمارے نزدیک یہ سب اچھے اور قابل اعتبار لوگ تھے۔ ہم نہ کسی سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں، نہ کسی پر لعنت بھیجتے ہیں اور نہ کسی کے خلاف گواہ بنتے ہیں۔ ہم ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کرتے ہیں کہ وہی ان کے درمیان فیصلہ کرے گا۔"

چنانچہ مرجہ ایسی سیاسی جماعت تھے جو فتنہ و فساد میں اپنے ہاتھ آلودہ نہیں کرنا چاہتے تھے اور نہ کسی سیاسی جماعت کا خون بہانا چاہتے تھے بلکہ وہ کسی کو خطا کار اور دوسرے کو حق پر بھی نہیں کہتے تھے۔ مرجہ کا لفظ ارجاء سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں: ٹالنا اور ملتوی کرنا۔ یہ لوگ آپس میں لڑنے والی سیاسی جماعتوں کا معاملہ اللہ کے سپرد کرنا چاہتے تھے۔ اس یقین کے ساتھ کہ وہی ان کے درمیان صحیح فیصلہ کرے گا۔

مرجۂ اس وقت سامنے آئے جب انہوں نے دیکھا کہ خوارج حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کو اور تحکیم کے ماننے والے دوسرے سب لوگوں کو کافر کہتے ہیں اور دوسری طرف شیعہ حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ اور عثمانؓ اور ان کے ساتھیوں کو کافر کہتے ہیں۔ پھر یہ دونوں یعنی

خوارج اور شیعہ امویوں کو کافر قرار دیتے ہیں اور ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور اموی ان دونوں سے لڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کا رویہ غلط ہے۔ ہر طبقہ یہی کہتا ہے کہ وہ حق پر ہے اور دوسرے سب طبقے کافر اور کھلی کھلی گمراہی میں ہیں۔ یہ دیکھ کر مرجیہ نے سب فرقوں کے ساتھ صلح اور امن کا رویہ رکھا اور ان میں سے کسی کی تکفیر نہ کی اور کہا کہ مسلمانوں کے تینوں گروہ خوارج۔ شیعہ اور اموی مومن ہیں۔ ان میں سے بعض غلطی پر ہو سکتے ہیں اور بعض حق پر، لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کون حق پر ہے، ان کا فیصلہ ہمیں اللہ پر چھوڑ دینا چاہیے۔

مرجیہ کی شروعات صدر اول کے صحابہ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ رسول خداؐ کے صحابہ میں سے بعض لوگ اس سیاسی جھگڑے اور بے چینی سے الگ تھلگ رہے جو حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں دیکھی جانے لگی تھی ان میں ابی بکرہ، عبداللہ بن عمر اور عمران بن الحصین جیسے لوگ شامل تھے۔ ابوبکرہ رسول اللہؐ سے روایت کرتے تھے کہ انہوں نے فرمایا" فتنے برپا ہوں گے۔ اس وقت بیٹھنے والا چلنے والے سے بہتر ہوگا اور چلنے والا ان کی طرف دوڑنے والوں سے بہتر ہوگا۔ تو جب یہ صورت حال واقع ہو تو جس کے پاس مویشی ہوں وہ اپنے مویشیوں کے ساتھ رہے اور جس کے پاس زمین ہو وہ اپنی زمین میں رہ کر کام کرے"۔

مرجیہ پہلے تو ایک سیاسی مذہب بنے۔ اس کے بعد انہوں نے الوہی امور میں سوچ بچار شروع کر دیا اور ایمان، کفر، مومن اور کافر جیسی اصطلاحوں کا ٹھیک ٹھیک مفہوم متعین کرنے لگے۔ اس بارے میں خوارج اور شیعہ کے انتہا پسندانہ عقائد ونظریات کے ردعمل کے طور پر انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ایمان صرف اللہ اور رسول کی معرفت کا نام ہے۔ جس نے اپنے دل میں یہ یقین کر لیا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمدؐ اس کے رسول ہیں اور اس نے ان دونوں کے ساتھ محبت رکھی۔ وہ مومن ہے چاہے وہ اپنے اعمال میں اسلامی عبادات کا پابند ہو یا نہ ہو، ان کے نزدیک ظاہری اعمال ایمان کا جزء نہیں ہیں۔ مرجیہ یہاں تک گئے کہ اگر کسی نے حالات سے مجبور ہو کر اپنی زبان سے کفر کا اعلان کیا۔ بتوں کی عبادت کی اور دارالاسلام میں صلیب کی تقدیس کی اور تثلیث پر اپنے ایمان کا اظہار کیا، تو وہ بھی اللہ کے نزدیک مومن ہے اور اس کا ایمان مکمل ہے جب تک وہ دل میں اللہ اور رسول پر ایمان رکھتا ہے اور ان کے لیے اس کے دل میں احترام اور محبت ہے۔ اس لیے

کہ ایک صحیح معنوں میں ایمان رکھنے والا اپنے اخلاص اور اپنی محبت کے سبب سے جنت میں جائے گا نہ کہ اپنے عمل اور اطاعت کے سبب سے۔

کلام (Scholastic theolygy) کا ظہور

اسلام کا ابتدائی دور سادگی کا دور تھا۔ جس میں مسلمانوں کا سب سے بڑا علمی مشغلہ قرآن کو پڑھنا، سمجھنا اور احادیث کی روشنی میں اس کی آیات کی تفسیر کرنا اور ان سے زندگی کے روزمرہ امور کے لیے احکام اخذ کرنا تھا۔ چنانچہ ان مقاصد کے لیے اس ابتدائی زمانے میں علم قرأت، علم اسماء الرجال (حدیث کے راویوں کے احوال جاننے کا علم) اور فقہ کو رواج حاصل ہوا اور اس کے بعد ان علوم کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ان پر کچھ مزید علوم مثلاً نحو (زبان کے قواعد کا علم) اور بلاغت و خطابت کا اضافہ ہوا۔ ان سارے علوم کا بنیادی مقصد قرآن کو ٹھیک طرح سمجھنا اور اس کے احکام کی روح تک پہنچنا تھا۔ لیکن جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہونے لگا اور دوسرے مذاہب کے لوگ اسلام میں داخل ہونے لگے، جن میں یہودی، عیسائی، مجوسی اور دہریے تھے تو یہ لوگ اگرچہ کلمہ پڑھ کر اسلام لا چکے تھے لیکن ان کے ذہنوں میں ان کے پہلے مذاہب کے بہت سے اثرات باقی تھے، چنانچہ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ انہوں نے اسلام میں اسی طرح کے مسائل اٹھانے شروع کر دیے جو ان کے مذاہب میں اٹھائے جاتے تھے اور اس بحث و مناظرہ کے مقاصد کے لیے یہ مذاہب پہلے ہی یونانی فلسفے اور منطق سے اپنے آپ کو مسلح کر چکے تھے۔ ان کو اس امر کا خاصا تجربہ تھا کہ کسی مسئلے پر بحث کیسے کی جاتی ہے اور منطق سے کام لے کر اس میں دوسرے کو نیچا کیسے دکھایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ان نومسلموں نے جب اسلام میں آ کر وہی مسائل اٹھائے تو مسلمان جن کا عقیدہ بڑا سادہ تھا، ان کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ نہ کر سکے۔ پھر یہی نہیں کہ یہ مسائل ان لوگوں کی طرف سے اٹھائے گئے جو قریبی زمانے میں اسلام لائے تھے، بلکہ اسلامی ممالک میں بسنے والے دوسرے مذاہب والوں (یہودیوں اور عیسائیوں) نے بھی اسی طرح کے مسائل مسلمانوں کے سامنے کھڑے کیے جن میں سب سے بڑا مسئلہ جبر و اختیار کا تھا۔

تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ جب سے انسان کی عقل نے سوچنا اور غور کرنا شروع کیا تو

سب سے پہلا مسئلہ جو اس کے سامنے آیا وہ جبر و اختیار کا تھا، یعنی یہ کہ کیا انسان اس دنیا میں اپنے اعمال پر قادر ہے یا کوئی دوسرا ہے جو اس کو یہ اعمال کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ یہ مسئلہ مختلف زمانوں میں فلاسفہ اور دینی رہنماؤں کو پیش آتا رہا ہے اور وہ اس پر غور و فکر کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن کسی نتیجے پر نہیں پہنچ پائے۔ اسلام میں اس مسئلے پر غور کرتے ہوئے وہی دو پہلو سامنے آتے ہیں: ایک یہ کہ انسان اس دنیا میں جو بھی عمل کرتا ہے اس پر وہ خدا کے سامنے جوابدہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ جوابدہی اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب وہ اس عمل پر قادر ہو اور اس نے اپنے ارادے سے وہ عمل کیا ہو۔ اگر وہ اس پر قادر نہیں بلکہ مجبور ہے تو پھر اس کی جوابدہی عدل و انصاف کے خلاف ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان اس دنیا میں جو کچھ بھی کرتا ہے وہ پہلے سے ہی خدا کے علم میں ہوتا ہے اور خدا اس کا فیصلہ کر چکا ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس دنیا میں انسان کے سب اعمال پہلے سے متعین کیے جا چکے ہیں اور انسان کا ان سے مختلف کوئی عمل کرنا خدا کے علم اور فیصلے کی خلاف ورزی ہے جو ممکن نہیں ہے۔ مسئلے کے ان دونوں پہلوؤں کے حق میں قرآن میں ایک سے زیادہ آیات موجود ہیں۔ مثلاً ایک طرف یہ کہ:

"جو چاہیے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر اختیار کرے" (الکہف ۱۸:۲۹)

"ہم نے اس کو راہ دکھا دی ہے وہ چاہے تو شکر گزار ہو اور چاہے تو ناشکرا ہو"

(الدہر ۷۶:۳)

اور دوسری طرف یہ کہ:

"اللہ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کے کانوں پر بھی اور ان کی آنکھوں پر پردہ پڑا ہوا ہے اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے" (البقرہ ۲:۷)

"تو جس کے بارے میں عذاب کا فیصلہ ہو چکا اور وہ آگ میں ڈالا جا چکا تو کیا تو اسکو بچا لے گا؟"

(الزمر ۳۹:۱۹)

قدریہ

چنانچہ مسلمانوں میں کچھ لوگ ایسے ہوئے جنہوں نے کہا کہ انسان اپنے ارادے میں

آزاد ہے، دوسرے لفظوں میں اسے اپنے اعمال پر قدرت حاصل ہے، یہ لوگ ''قدریہ'' کہلائے۔ ان میں سب سے مقدم دو افراد تھے: ایک معبد الجہنی، دوسرے غیلان دمشقی۔ معبد الجہنی (م ۶۹۹) بنوامیہ کے زمانے کا ایک صادق القول تابعی تھا۔ یہ زمانہ بہت ظلم اور خون خرابے کا تھا۔ بنوامیہ کے اقتدار کی خاطر مخالفین پر ہر طرف مظالم توڑے جا رہے تھے۔ تاریخ میں آتا ہے کہ ایک دن معبد الجہنی اپنے ساتھی عطاء ابن الیسار کے ساتھ مشہور مسلم شیخ حسن بصری کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ ''اے ابوسعید یہ حکمران مسلمانوں کا خون بہاتے ہیں اور دوسرے بہت سے غلط کام کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کے یہ اعمال خدا کی مرضی اور اس کے حکم سے ہوتے ہیں'' تو حسن نے جواب دیا ''خدا کے دشمن، یہ بالکل جھوٹ کہتے ہیں''۔ اس فضا میں کسی کا یہ کہہ دینا کہ انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے گویا امویوں کے اس عقیدے کا رد تھا کہ اس دنیا میں جو کچھ بھی ہوتا ہے خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ معبد الجہنی کو اس جرم پر کہ اس نے ابن الاشعث کے ساتھ مل کر بنو امیہ کے خلاف بغاوت کی تھی خلیفہ عبدالملک کے حکم پر حجاج نے قتل کر دیا۔ غیلان دمشقی (م قبل از ۷۴۳) کا والد خلیفہ عثمانؓ بن عفان کا خادم رہا تھا۔ غیلان نے قدری افکار اور خلق قرآن کا عقیدہ، معبد الجہنی سے لیا تھا۔ وہ ایک فصیح و بلیغ مقرر تھا۔ جب اس نے اپنے ان خیالات کا پرچار کرنا شروع کیا تو خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے اسے بلا کر اپنے ان عقائد سے تائب ہونے کے لیے کہا۔ غیلان نے اس وقت تو توبہ کا اظہار کر دیا لیکن خلیفہ کی وفات کے بعد پھر اسی طرح وہ اپنے خیالات کا اظہار کرنے لگا۔ لوگوں نے نئے خلیفہ ہشام سے اس کی شکایت کی تو اس نے حکم دیا کہ غیلان کے دونوں ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں اور اسے قتل کر کے سولی پر چڑھا دیا جائے۔

معبد الجہنی اور غیلان دمشقی کے قتل کے بعد ان کے یہ افکار اور عقائد لوگوں میں پھیلنے لگے اور ان کے اثرات بڑھنے لگے۔ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ ان عقائد و افکار پر اسلام میں الہیات (کلام) کا سب سے پہلا سکول ''معتزلہ'' کے نام سے وجود میں آیا۔ جسے نویں صدی میں بہت سے قابل علماء اور مفکرین میسر آئے اور جو عباسی خلیفہ مامون کی تائید و حمایت سے اپنے عروج کو پہنچ گیا۔

معتزلہ

معتزلہ کا آغاز دو عظیم شخصیتوں : واصل بن عطا (م ۷۴۸) اور عمرو بن عبید (م ۶۹۹) سے ہوا۔ واصل مشہور صوفی اور معلم حسن بصری کا شاگرد تھا۔ ایک دن حسن بصری درس دے رہے تھے کہ ایک شخص نے آ کر سوال کیا کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو خوارج کافر قرار دیتے ہیں لیکن مرجہ انہیں کافر نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ ان کا معاملہ خدا پر چھوڑ دینا چاہیے۔ آپ اس معاملے میں کیا کہتے ہیں؟ پیشتر اس کے کہ حسن اس سوال کا جواب دیتے ۔ واصل بن عطا بول اٹھا کہ ایسا شخص نہ تو پوری طرح کافر ہے اور نہ پوری طرح مومن۔ بلکہ اس کی حیثیت ان دونوں کے درمیان (منزلۃ بین المنزلتین) ہے۔ حسن بصری نے واصل کے اس جواب کا بُرا مانا اور اس سے منہ پھیر کر کہا کہ وہ ہم سے علیحدہ ہو گیا ۔ چنانچہ واصل اور عمرو حسن بصری کے حلقے سے الگ ہو گئے اور مسجد کے ایک دوسرے کونے میں بیٹھ کر اپنے افکار کا پرچار کرنے لگے۔ جو لوگ ان کے گرد جمع ہوتے گئے انہیں بھی معتزلہ کہا جانے لگا۔ (یعنی الگ ہو جانے والے)

قدر اور عدل کے نظریات کے علاوہ معتزلہ نے توحید کا نظریہ بھی قائم کیا اور اس کے مفہوم سے لوگوں کو آگاہ کیا ۔اسی لیے وہ اپنے آپ کو اہل عدل و توحید کہلانا زیادہ پسند کرتے تھے۔ توحید ان معنوں میں کہ انہوں نے اللہ کی صفات کی نفی کی اور کہا کہ صفات کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ خدا پر کچھ اور چیزوں کا اضافہ بھی کیا جائے اور یہ خدا کی وحدانیت کے خلاف ہو گا ۔ عدل ان معانی میں کہ انہوں نے اللہ کو اس سے منزہ قرار دیا کہ وہ لوگوں کے لیے گناہ بھی پہلے سے لکھ دے اور پھر ان کو ان گناہوں کی پاداش میں عذاب بھی دے ۔ انہوں نے کہا کہ انسان اپنے کام میں آزاد ہے اور اسی لیے برے کاموں پر اسے عذاب دیا جائے گا اور یہی عدل ہے۔

جہمیہ یا جبریہ

ان قدریہ یا معتزلہ کے دوسری طرف ''جبریہ'' کا فرقہ تھا جن کا سربراہ جہم بن صفوان (م ۷۴۵) تھا اور اس کے پیروکار جہمی کہلاتے تھے۔ یہ لوگ کہتے تھے کہ انسان اس دنیا میں

مجبور محض مجبور اس کے پاس نہ کوئی اختیار ہے نہ قدرت، وہ وہی عمل کر سکتا تھا جو اس نے کیا اور اللہ نے اس کے اندر اسی طرح سے اعمال رکھ دیے ہیں جس طرح اس نے نباتات و جمادات میں رکھ دیے ہیں چنانچہ جس طرح پانی بہتا ہے، ہوا حرکت کرتی ہے، پتھر بلندی سے گرتا ہے اور درخت پھل دیتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں اس کا کوئی ارادہ شامل ہو، اسی طرح انسان سے ہر طرح کے اعمال سرزد ہوتے ہیں، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ حامد نے لکھا قاضی نے فیصلہ دیا اور فلاں آدمی نے اطاعت کی، یہ سب استعارۃً ایک ہی چیز ہیں اور ان پر جو بھی جزا اور سزا ملے گی وہ جبر ہے جس طرح یہ افعال جبر ہیں۔

جہم کا عقیدہ تھا کہ کوئی بھی اصلاح ہو، طاقت سے ہونی چاہیے۔ چنانچہ اس نے بھی خراسان میں امویوں کے والی کے خلاف بغاوت کی، شکست کھا کر قیدا ہوا اور قتل کر دیا گیا۔ اس لحاظ سے اس کا قتل خالصۃً سیاسی تھا اور اس لیے تھا کہ اس نے بنی امیہ کے خلاف بغاوت کی تھی، نہ کہ اس لیے کہ وہ جبریہ عقائد رکھتا تھا۔ جہم کے دوسرے عقائد یہ تھے کہ اللہ کا دیدار نہیں ہو سکتا، نہ اس دنیا میں اور نہ قیامت کے روز، نیز قرآن کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا کلام حادث (نو وقوع) ہے، اس لیے کہ وہ اس قرآن سے متعلق ہے جو رسول اللہؐ پر اترا اور اس سے پہلے موجود نہیں تھا۔ چنانچہ قرآن اس کے نزدیک مخلوق بھی ہے اور نو وقوع چیز بھی۔ جہم کے نزدیک جنت اور دوزخ کے مکینوں کی حرکات ایک دن بند ہو جائیں گی اور خود جنت اور دوزخ بھی فنا ہو جائیں گے، اس لیے کہ ایسی حرکات کا تصور نہیں کیا جا سکتا جن کی نہ ماضی میں کوئی نہایت ہو اور نہ مستقبل میں۔ اور قرآن میں اہل جنت اور اہل دوزخ کے لیے ''خالدین فیہا'' (اس میں ہمیشہ رہیں گے) کا جو لفظ آیا تو اس کی مناسب تاویل کی جانی چاہیے اور آخر میں یہ کہ انسان کو جو بھی معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ عقل کے استعمال سے ہوتی ہیں قبل اس کے کہ شریعت آ کر ان کے بارے میں کچھ کہے۔

معتزلہ

واصل اور جہم کے درمیان جو تنازعہ پیدا ہوا اس نے اختلاف کے نکات کو اور تیز کر دیا اور متکلمین اسلام کو دو بالکل مخالف کیمپوں میں بانٹ دیا۔ ایک طرف وہ لوگ تھے جو آزاد

ارادے اور قدرت کے حامی تھے اور دوسری طرف وہ جو تقدیر یا جبر کے قائل تھے۔ علم کلام کے میدان میں آگے چل کر جو بھی نشوونما ہوئی وہ ان دو متحارب افکار کی یا تو کچھ بدلی ہوئی شکل تھی یا ان کی امتزاجی صورت! ۔ تاہم یہ پوری طرح سمجھ لینا ضروری ہے کہ معتزلہ کی تحریک جو اسلام میں علم کلام کی بلاشبہ پہلی تحریک تھی ، اس کا مجموعی نقطہ نظر کیا تھا۔ تاریخی ذرائع بتاتے ہیں کہ دو سب سے بڑے نظریات جن پر معتزلہ علم کلام کا دارومدار تھا وہ الوہی عدل اور توحید تھے۔ یہاں تک کہ جیسا اوپر ذکر ہوا معتزلہ اپنے آپ کو اہل توحید و عدل کہلاتے تھے اور روایات میں انہیں اسی نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

معتزلہ سکول کی عزت اور وقار میں اضافہ ہوتا چلا گیا یہاں تک کہ اس کی آواز خلیفہ کے دربار میں سنی جانے لگی۔ اموی خلیفہ یزید بن ولید نے علانیہ معتزلہ سکول کی حمایت کی اور اس کے عہد میں' اگرچہ تھوڑے عرصے کے لیے' مسلک اعتزال کو دوسرے مسالک پر فوقیت حاصل رہی۔ اموی سلطنت کے زوال کے بعد عباسی خلفاء نے معتزلہ کے ساتھ ہمدردانہ سلوک کیا۔ دوسرے عباسی خلیفہ منصور معتزلی عمرو بن عبید کا ہم درس اور دوست تھا اور اس کی نیکی ، علمیت اور ایثار سے بہت متاثر تھا۔ جب وہ مرا تو خلیفہ نے اس کا مرثیہ لکھا۔ اسلامی تاریخ میں یہ واحد مثال ہے کہ خلیفہ وقت نے ایک بڑے عالم کا مرثیہ لکھا ہو۔ اس کے عہد میں معتزلہ کے راستے کی سب رکاوٹیں دور کر دی گئیں اور واصل بن عطا نے ملک کے مختلف حصوں مصر ، خراسان ، جزیرہ ، کوفہ اور آرمینیا وغیرہ میں اپنے مبلغ روانہ کیے۔ مسلک اعتزال جہاں جہاں بھی پہنچا اس کا پرتپاک استقبال کیا گیا۔ اس عرصے میں حالات میں ایک اور ایسی تبدیلی آئی جس نے مسلک اعتزال کو قوت اور غلبہ عطا کر دیا۔ وہ یہ کہ سیاسی حالات جب ذرا بحال ہوئے تو منصور نے علوم و فنون کی ترویج کی طرف اپنے آپ کو لگا دیا اور اس وقت سنسکرت ، فارسی، سریانی یا یونانی زبان میں جتنی بھی کتابیں فلسفہ اور علوم پر موجود تھیں ان سب کے عربی میں تراجم کرائے۔ ان تراجم نے جو شاہانہ سرپرستی میں ہوئے تھے' فلسفہ اور علوم کی تعلیم کی بہت حوصلہ افزائی کی۔ اسی زمانے میں جب یہودیوں ، عیسائیوں اور پارسیوں نے اسلامی عقائد پر فلسفیانہ سوالات اٹھائے اور اسلام پر تنقید کرنے لگے تو منصور نے یہ گوارا نہ کیا کہ ان کو طاقت کے استعمال سے چپ کرائے ، بلکہ اس نے فریقین کے درمیان بحث و مناظرہ کی کھلی چھٹی دے دی۔ پہلے تو راسخ العقیدہ اور روایت پسند علماء آگے آئے اور غیر مسلموں کے

ساتھ مناظرہ کرنا چاہا، لیکن ان کے پاس صرف ایمان و اعتقاد کے ہتھیار تھے جو ان مقابلوں میں کام نہ آ سکے اور انہیں پیچھے ہٹنا پڑا۔ اس نازک موقع پر معتزلہ اسلام کی مدافعت میں میدان میں اترے، وہ عقل اور جدلیات کے ہتھیاروں سے پوری طرح لیس تھے، چنانچہ انہوں نے غیر مسلموں کے دلائل کا تیا پانچا کر کے ان کو خاموش کرا دیا۔ اس سے معتزلہ کی قدر و منزلت لوگوں کی نظر میں اور بھی بڑھ گئی۔

بعد ازاں عباسی خلیفہ مامون کے دربار میں معتزلہ نے بہت عزت پائی۔ دو نامور معتزلی ابو الہذیل علاف اور النظام خود مامون کے استاد تھے اور وہ ان کا بہت احترام کرتا تھا۔ مامون نے بھی لوگوں کو سوچنے اور اظہار رائے کی مکمل آزادی دے رکھی تھی اور وہ علمائے کلام کی بحثوں اور مناظروں کو شوق سے سنتا تھا۔ مامون کے بعد دو عباسی خلفاء معتصم اور واثق نے بھی معتزلہ کی دل و جان سے حمایت کی۔ لیکن ۸۴۷ میں المتوکل کے خلیفہ بنتے ہی سرکاری پالیسی بالکل تبدیل کر دی گئی اور معتزلہ، شیعہ اور دوسرے فرقوں کے خلاف جبر و تشدد کی پالیسی اختیار کی گئی، چنانچہ معتزلہ تحریک رفتہ رفتہ ختم ہو گئی۔

معتزلہ بنیادی طور پر ایک ایسی تحریک تھی جو مذہبی عقائد کی تعبیر عقلی طریقے پر کرنا چاہتی تھی۔ یہ لوگ زیادہ تر آزاد مفکر تھے اور مختلف مذاہب اور فلسفیانہ مسائل کے بارے میں انفرادی نظریات رکھتے تھے۔ ابو الحسین الخیاط (نویں صدی) جو ایک مستند معتزلی تھا' اس کے نزدیک معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول تھے اور ایک معتزلی کے لیے ان سب کا ماننا ضروری تھا۔

۱- الوہی توحید
۲- الوہی عدل
۳- الوعد و الوعید (نیک اعمال پر جزا کا وعدہ اور برے اعمال پر سزا کی وعید)
۴- المنزلۃ بین المنزلتین (دو انتہائی پوزیشنوں کے درمیان ایک پوزیشن)
۵- امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

۱- الوہی توحید

توحید کے معاملے میں معتزلہ بہت سخت تھے۔ وہ کہتے تھے کہ خدا کی صفات اس سے الگ نہیں بلکہ اس کی ذات کا حصہ ہیں۔ جب قرآن یہ کہتا ہے کہ خدا علیم ہے، قادر ہے،

زندہ ہے تو راسخ العقیدہ لوگ یہ کہتے تھے کہ خدا ان صفات کا مالک ہے لیکن معتزلہ کہتے تھے کہ خدا ذات واحد ہے اور اس سے اس طرح کی صفات منسوب کرنا گویا اس ذات واحد میں کسی چیز کا اضافہ کرنا ہے، جو شرک کے مترادف ہے۔ النظام جو مامون کا استاد تھا کہتا تھا کہ یہ کہنا کہ صفات ذات خداوندی کے جوہر میں موجود ہیں صحیح نہیں ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ ذات خداوندی کا جوہر ہیں۔ اس طرح معتزلہ نے خدا کو ایک مطلق وحدت بنا کے رکھ دیا جو صفات کے بغیر تھی۔ خدا کی وحدت کا اس طرح کا بے رنگ اور بے مہر تصور تقلید پرست لوگوں کے لیے قابل قبول نہیں تھا کیونکہ وہ ایک شخصی خدا سے کم پر کسی طرح راضی ہونے کے لیے تیار نہیں تھے۔

خدا کی صفات کے اس متنازعہ مسئلے نے خلق قرآن کے تنازعہ کی صورت میں بہت سنجیدہ صورت اختیار کر لی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کا کہنا تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے اور یہ ازل سے خدا کے ساتھ موجود رہا ہے۔ البتہ پیغمبر پر اس کا نزول ایک خاص وقت میں واقعہ کی صورت میں ہوا۔ معتزلہ کا کہنا یہ تھا کہ اگر قرآن ازل سے خدا کے ساتھ موجود تھا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خدا کے ساتھ ہمیشہ سے Coexist کرتا تھا اور یہ خدا کی وحدت کے خلاف جاتا ہے۔ راسخ العقیدہ لوگ اپنے نظریے کی تائید میں قرآن سے دلائل لاتے تھے اور کہتے تھے کہ خدا نے ہر چیز لفظ ''کن'' سے پیدا کی، چنانچہ اگر قرآن بھی خدا نے پیدا کیا تو یہ بھی لفظ ''کن'' کہنے سے پیدا ہوا ہوگا۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ پیدا کرنے والا لفظ ''کن'' قرآن میں آکر خود مخلوق بن جائے۔ ایک دوسری دلیل وہ یہ دیتے تھے کہ قرآن میں آتا ہے الا لہ الخلق والامر'' جان لو کہ اسی کے اختیار میں ہے پیدا کرنا اور حکم دینا (الاعراف ۷:۵۴) وہ کہتے تھے کہ اس کا یہ مطلب ہوا کہ خلق اور امر دو الگ الگ چیزیں ہیں تو جو امر ہے (یعنی قرآن) وہ خلق کی ہوئی چیز کیسے ہوسکتا ہے۔ لیکن معتزلہ پرزور طریقے سے قرآن کی ازلیت کا انکار کرتے تھے۔ اس بنا پر کہ ازلی ذات صرف خدا کی ہے۔ اس کے ساتھ کسی اور چیز کو بھی ازلی ماننا خدا کے ساتھ شریک ٹھہرانا ہے۔

ذات الٰہی کے دیدار کے بارے میں معتزلہ کا نظریہ یہ تھا کہ یہ نہ اس دنیا میں ممکن ہے اور نہ آخرت میں ہو سکے گا۔ ابو الہذیل علاف اور دوسرے معتزلی کہتے تھے کہ ہم خدا کو صرف ذہن کی آنکھ سے دیکھ سکیں گے۔ اپنے اس نظریے کی تائید میں وہ قرآن کی متعدد

آیات پیش کرتے تھے اور حدیث اور سائنس کی شہادتیں سامنے لاتے تھے۔ جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ رہیں وہ آیات جن میں خدا کا ذکر انسانی اعضاء کے ساتھ اور انسانی حرکات کے ساتھ کیا گیا ہے، مثلاً

وہ (ذات) پاک ہے جس کے ہاتھ میں ہر چیز کی بادشاہت ہے۔
(یٰسین ۳۶:۸۳) (ہاتھ)

وہ (کشتی) ہماری آنکھوں کے سامنے چلتی تھی (القمر ۵۴:۱۴) (آنکھوں)

اور تمہارے پروردگار کا جو صاحب جلال و عظمت ہے روئے ازلی باقی رہے گا۔
(الرحمٰن ۵۵:۲۷) (رو)

خدائے رحمٰن جس نے عرش پر جلوس کیا (طٰہٰ ۲۰:۵) (جلوس کرنا)

تو معتزلہ کا خیال یہ تھا کہ یہ ساری باتیں استعارے کے طور پر کہی گئی ہیں، ان کو ان کے لفظی معنوں میں لینا، اور یہ سمجھنا کہ خدا کا ہاتھ ہے، آنکھیں ہیں، چہرہ ہے اور وہ اپنے عرش پر بیٹھتا ہے یہ سب غلط ہے۔ معتزلہ رسول اکرمؐ کے معراج کو بھی جسمانی نہیں مانتے تھے۔ وہ قبر میں جسمانی عذاب کے قائل نہیں تھے، نہ وہ میزان، پل صراط اور عقیدہ معاد سے متعلق اس طرح کی دوسری باتوں کو مانتے تھے۔

۲-الوہی عدل

راسخ العقیدہ لوگ یہ ایمان رکھتے تھے کہ خدا کے لیے عدل کرنا کوئی ضروری نہیں۔ وہ اپنے ارادے اور اختیار میں آزاد ہے۔ دوسرے وہ یہ سمجھتے تھے کہ انسان کو خیر و شر کا علم خدا کے احکام کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے اور وحی کو چھوڑ کر نہ تو کوئی الٰہیات مرتب ہو سکتی ہیں نہ اخلاقیات۔ اس کے برعکس معتزلہ کہتے تھے کہ خدا کے لیے عدل ضروری ہے اور وہ بے انصافی کر ہی نہیں سکتا (کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ معتزلہ کہتے تھے کہ خدا بے انصافی کرنے پر قادر ہی نہیں ہے)۔ اس کے لیے وہ قرآن کی آیات سے دلیل لاتے تھے، مثلاً

اور خدا اپنے بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں ہے (الحج ۲۲:۱۰)

اور خدا تو بندوں پر ظلم نہیں کرنا چاہتا (المومن ۴۰:۳۱)

تو کسی شخص کی ذرا بھی حق تلفی نہ کی جائے گی اور اگر رائی کے دانے کے برابر بھی کسی کا عمل ہو گا تو ہم اس کو لا موجود کریں گے (الانبیاء ۲۱:۴۷)

پھر معتزلہ کا خیال یہ تھا کہ خیر و شر کا علم اور نیکی اور بدی کے درمیان تمیز عقل کے ذریعے بھی کی جا سکتی ہے، یہ ضروری نہیں کہ ان کا علم ہمیں صرف وحی سے ہی حاصل ہو۔ فلسفی کانٹ کی طرح وہ اخلاق کو علم دین سے الگ اور مستقل بالذات سمجھتے تھے۔ اگر سوال ہو کہ جب برے اور بھلے کی پہچان عقل سے اور وجدان سے کی جا سکتی ہے تو پھر اس کے لیے وحی کی کیا ضرورت رہتی ہے تو اس پر معتزلہ کا جواب یہ تھا کہ وحی اس پہچان کو استحکام عطا کرتی ہے اور انسان کے اخلاقی اور مذہبی فرائض کو کھول کر بیان کرتی ہے اور اس کو غلطیوں اور برے راستوں سے آگاہ کرتی ہے۔

۳-وعدہ اور وعید

یہ عقیدہ الوہی عدل کے ساتھ بہت قریب سے جڑا ہوا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک چونکہ خدا عادل اور انصاف کرنے والا ہے اس لیے وہ گناہ گاروں کو ضرور سزا دے گا اور نیکی کرنے والوں کو انعام دے گا اور اس امر کا وعدہ خدا نے قرآن میں ایک جگہ نہیں بلکہ کئی مقامات پر کیا ہے۔ اس کے مقابلے میں راسخ العقیدہ لوگ خصوصاً اشاعرہ یہ کہتے تھے کہ جزا و سزا تو خدا کا عطیہ ہیں ۔ وُہ جسے چاہے انعام سے نوازے اور جسے چاہے سزا دے۔ اس کے لیے کوئی لازم نہیں ہے کہ نیکوکار کو بہرصورت جزا دے اور جنت میں بھیج دے اور بدکار کو سزا دے کر دوزخ میں ڈال دے۔

۴-دو پوزیشنوں کے درمیان ایک پوزیشن (المنزلۃ بین المنزلتین)

یہ عقیدہ جس کی بنا پر معتزلہ جماعت سے الگ ہوئے اور اس بنا پر ان کا یہ نام (معتزلہ) پڑا یہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ تو پوری طرح مومن ہوتا ہے اور نہ پوری طرح کافر۔ بلکہ وہ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان کسی پوزیشن میں ہوتا ہے۔ یہ سوال اس وقت اٹھا جب اسلام کے اوائل زمانے کی سیاسی جنگوں ۔ جنگ جمل اور صفین اور حضرت عثمانؓ کی شہادت کی وجہ سے لوگ یہ جاننا چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے ان متحارب گروہوں میں کون حق پر ہے اور کون خطا وار ہے اور پھر آگے چل کر یہ پوچھنے لگے کہ اس طرح کا خطا کار مومن ہے یا کافر؟ اس سوال پر مختلف دینی فرقوں کا موقف مختلف تھا: خوارج کہتے تھے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے، مرجعہ کہتے تھے کہ وہ مومن ہے اور اس کا معاملہ اللہ کے سپرد

کر دینا چاہیے۔ حسن بصری کہتے تھے کہ وہ منافق ہے، معتزلہ کے واصل بن عطا کہتے تھے کہ وہ فاسق ہے اور اس کا مقام کفر اور ایمان کے درمیان میں ہے اور اگر وہ توبہ کیے بغیر مر جاتا ہے تو وہ جہنم میں بھیجا جائے گا، البتہ اس پر جو عذاب ہوگا وہ کافر کے عذاب سے کم ہوگا۔ اپنے اس عقیدے کے لیے بھی وہ قرآن سے دلیل لاتے تھے'' بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہوسکتا ہے جو فاسق ہو (السجدۃ ۳۲:۱۸) اور اس حدیث سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: '' جو شخص ایک گناہ کبیرہ سے بچ کر نہیں رہتا اس کا کوئی ایمان نہیں ہے اور وہ کافر ہے''۔

۵۔امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

یہ عقیدہ معتزلہ کے عملی کلام سے تعلق رکھتا ہے۔ اگرچہ راسخ العقیدہ لوگ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ نیکی کی طرف لوگوں کو راغب کیا جائے اور برائی سے روکا جائے۔ لیکن وہ اسے فرض کفایہ قرار دیتے ہیں، یعنی اگر معاشرے میں کچھ لوگ یہ کام کر رہے ہوں تو دوسروں پر سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن معتزلہ کے نزدیک یہ فرض عین ہے۔ یعنی ہر مسلمان پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اپنے سامنے جو برائی ہو رہی ہو اس کو روکے اور پھلنے پھولنے نہ دے اور معاشرے کو نیکی اور بھلائی کی مسلسل تلقین کرتا رہے۔ برائی کو روکنے کے لیے وہ طاقت کے استعمال کو بھی جائز سمجھتے تھے۔ چنانچہ مامون کے زمانے میں جب خلق قرآن کے مسئلے پر علماء اور محدثین نے معتزلہ کے موقف سے اختلاف کیا تو ان کو شدید آزمائشوں میں ڈالا گیا اور ایسے لوگوں کے لیے محنہ (Inquisition) کا محکمہ مقرر کیا گیا' جو انکار کرنے والوں کو پکڑ کر جیل میں ڈال دیتا تھا۔

معتزلہ کے عقائد و آراء پہلے پہلے تو لوگوں میں کافی مقبول ہوئے اور لوگ جوق در جوق مسلک اعتزال کی طرف آنے لگے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ معتزلہ کی مقبولیت کم ہوتی چلی گئی اور آخر میں تو لوگ ان سے نفرت کرنے لگے، جس کی وجہ ان کے اپنے اعمال تھے۔ ان کی مقبولیت کی کمی کی کچھ وجوہ تھیں:

۱۔ انہوں نے اپنی بہت سی آراء میں علمائے حدیث سے اختلاف کیا۔ چنانچہ محدثین کے طبقے نے ان پر بہت شدید حملے کیے۔

۲- انہوں نے اسلام کے سادہ عقیدے کو ایک فلسفیانہ عقیدے میں بدل دیا جو مسلمانوں کی اکثریت کے لیے قابل قبول نہیں تھا۔

۳- انہوں نے اپنے اعتراضات اور تنقید میں صحابہ تک کو نہ بخشا، چنانچہ ان کے بعض رہنماؤں نے حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ کے بعض اقوال پر بھی اعتراض کیا اور حذیفہؓ اور ابوہریرہؓ کو جھوٹا قرار دیا۔

۴- مامون کے زمانے میں خلق قرآن کے مسئلے پر انہوں نے خلیفہ کی ہمت افزائی سے راسخ العقیدہ علماء اور ذین کی محترم شخصیتوں پر بہت مظالم ڈھائے۔ یہاں تک کہ امام احمد بن حنبل کو جیل میں ڈال دیا۔

چنانچہ جب ان کے حامی خلفاء کا دور ختم ہوا تو معتزلہ کو بھی زوال آ گیا اور رفتہ رفتہ وہ منظر سے ہٹ گئے۔

باب ۴

قدیم فلسفے اور سائنس کی اسلام میں منتقلی

ساتویں صدی میں مشرق قریب کا منظر

یونانی اور سریانی ورثہ۔ فلسفے کی قدیم کتابوں کے تراجم۔ نوفلاطونی عناصر۔ ایرانی اور ہندی اثرات

پچھلے باب میں آپ نے دیکھا کہ علم کلام کے آغاز اور معتزلہ فرقے کے ارتقاء کے پیچھے ان علوم کی کارفرمائی رہی جو یونانی زبان سے اولاً سریانی میں اور پھر عربی زبان میں منتقل ہوئے۔ وہاں اس سلسلے میں مفصل گفتگو کا موقع نہیں تھا اس لیے مسلم فکر کی تاریخ کے اس نہایت اہم اور نتیجہ خیز مرحلے کے بارے میں اس باب میں بات کی جائے گی۔

جب ۶۴۱ میں سکندریہ فتح ہوا تو یوں سمجھیے کہ عربوں نے شرق اوسط کو پوری طرح فتح کر لیا تھا۔ سکندر اعظم کے زمانے سے مصر۔ شام اور عراق میں یونانی تہذیب و ثقافت پھل پھول رہی تھی، چنانچہ سکندریہ جو اس اثنا میں قدیم دنیا کا ثقافتی مرکز بن چکا تھا جب اسے عربوں نے فتح کیا تو قدرتی طور پر یونان اور مشرق اوسط کی تہذیبوں کے ساتھ ان کا رابطہ قائم ہو گیا۔ اس لیے کہ بطلیموسی عہد میں سکندریہ فلسفے اور سائنس میں ایتھنز کا جانشین بنا ہوا تھا۔ اس کے ساتھ وہ ایک طرف یونانی فکر اور دوسری طرف مشرق کی مذہبی اور صوفیانہ روایات کیلئے نقطہ اتصال کا کام دے رہا تھا۔ یہ مشرقی روایات مصری، فینیقی، ایرانی، یہودی اور مسیحی روایات پر مشتمل تھیں۔ یونان اور مشرق کے اس اتصال کا سب سے بڑا نتیجہ نوفلاطونیت (Neoplatonism) کی صورت میں ظاہر ہوا جس کی بنیاد مصری مفکر فلاطینوس (م ۲۷۰) اور اس کے سب سے نامور شاگرد شام کے باشندے فرفوریوس (م ۳۰۳) نے

رکھی۔ موخر زمانے کے اس فلسفے کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے: کہ یہ ایک موثر کوشش تھی اس امر کی کہ کلاسیکی یونانی فکر کی بڑی شاخوں یعنی افلاطون، ارسطو، فیثا غورث اور رواقیوں کے افکار و نظریات کی مشرق کے مذہبی یا صوفیانہ محاورے میں تعبیر کی جائے، یا ان نظریات کو اس محاورے میں ڈھالا جائے۔ ان حالات میں یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے کہ اس کوشش نے عرب مسلم مفکرین اور فلاسفہ کی توجہ اپنی جانب مبذول کی اور یہ اس بات سے ظاہر ہے کہ ایک بڑا فلسفیانہ متن (Text) جس کا سب سے پہلے عربی میں ترجمہ ہوا وہ فلاطینوس کی عظیم تصنیف انیڈز (Enneads) کے آخری تین ابواب کی تشریح تھی۔ یہ تصنیف فرفوریوس نے مرتب کی تھی اور اسے چھ کتابوں میں تقسیم کیا تھا جن میں سے ہر ایک کے نو ابواب تھے (جبھی اس کا یہ نام پڑا جس کے معنی نو کے ہیں) تاہم عربی زبان میں اس تشریح کا نام اثولوجیا (Theology) پڑا یا کتاب الربوبیہ، جسے اس کے مترجم نے غلطی سے ارسطو کے نام منسوب کیا۔

سکندریہ کے علاوہ یونانی لسانیات، قواعد زبان اور الہیاتی تعلیم کے مراکز شمالی شام اور بالائی عراق میں ساتویں اور آٹھویں صدیوں میں جگہ جگہ موجود تھے۔ ان مراکز میں سے انطاکیہ، حران، رہا (Edessa) نصیبین اور جندیسا پور کا نام لیا جا سکتا ہے جہاں سریانی زبان بولنے والے علما نے بڑے انہماک سے ایسی الہیاتی تصانیف کا سریانی زبان میں ترجمہ کیا جو یونانی زبان میں لکھی گئی تھیں اور جو سکندریہ سے نکل کر پھیل رہی تھیں۔ ان تصانیف کے مطالعہ کے تعارفی نصاب کے طور پر ارسطو کی منطق کے بعض حصوں کا جن میں فرفاریوس کی Isagoge اور ارسطو کی The categories, the Hermeneutica اور Analytica Priora کے پہلے حصے شامل تھے سریانی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ البتہ Analytica Posteriora The sophistica اور The Topica کو ان ترجموں سے الگ رکھا گیا اس لیے کہ مسیحی نقطہ نظر سے یہ حصے خطرناک سمجھے گئے۔

ان مراکز میں منطقی اور الہیاتی مطالعوں کا یہ سلسلہ شام اور عراق کی عرب فتوحات کے بعد بھی بغیر انقطاع کے جاری رہا، جس کے نتیجے میں بہت ممتاز جیکوبی اور نسطوری سکالر پیدا ہوئے۔ جن میں ایک جارجیس (Georgius) (م ۷۲۴) تھا جسے عربوں کا بشپ کہا گیا۔

تاہم سریانی یا یونانی زبانوں سے عربی میں تراجم کا سلسلہ آٹھویں صدی میں شروع ہوتا ہے۔ تاریخی ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ اموی شہزادے خالد بن یزید (م ۷۰۴) نے طب، کیمیا اور علم نجوم سے متعلق تصانیف کے عربی میں تراجم کرانے کا اہتمام کیا۔ البتہ سب سے پہلے باضابطہ فلسفیانہ تراجم وہ ہیں جو عظیم ادبی مصنف عبداللہ بن المقفع (م ۷۵۹) یا اس کے بیٹے محمد سے منسوب ہیں۔ جن میں ارسطو کی The categories، The Hermeneutica اور The Analytica Priora شامل ہیں اور جو انہوں نے غالباً عباسی خلیفہ منصور کے عہد (۷۵۴-۷۷۳) میں پہلوی زبان سے کیے تھے۔

لیکن زیادہ اہم ترجمے وہ تھے جو یحیٰ بن بطریق (م ۸۱۵) نے ہارون الرشید کے زمانہ خلافت (۷۸۶-۸۰۹) میں کیے۔ جن میں افلاطون کا مکالمہ Timaeus ہے جس کا خلاصہ جالینوس نے تیار کیا۔ نیز ارسطو کی De Anima (کتاب الحیوان) The Analytica Priora اور مشکوک Secrets of Secrets (جسے ارسطو سے منسوب کیا جاتا ہے) شامل تھیں۔ تاہم ہارون الرشید کے دوسرے بیٹے مامون الرشید نے اپنے عہد خلافت (۸۱۳-۸۳۳) میں فلسفہ، سائنس اور طب کے موضوعات پر یونانی اور دوسری غیر ملکی کتابوں کے ترجمے کا سرکاری طور پر انتظام کیا۔ مامون نے جو ایک ذہین اور روشن دماغ خلیفہ تھا' ۸۳۰ میں بغداد میں بیت الحکمہ قائم کیا تاکہ وہ لائبریری اور دارالترجمہ کا کام دے۔ یہ جب قائم ہوا تو اس کا پہلا نگران یوحنا ابن ماسویہ (م ۸۵۷) تھا۔ اس کے بعد اس کی نگرانی پر اس کا شاگرد حنین ابن اسحاق (م ۸۷۳) مامور ہوا۔ جو فلسفہ اور طب کے موضوع پر تراجم کی پوری تاریخ میں سب سے بڑی شخصیت کے طور پر پہچانا جاتا ہے۔

سب سے اہم فلسفیانہ تصانیف جن کا حنین ابن اسحاق، اس کے بیٹے اسحاق اور اس کے بھانجے حبیش اور شاگرد عیسیٰ بن یحیٰ نے مل کر ایک گروہ کی صورت میں ترجمہ کیا وہ حسب ذیل تھیں:

ارسطو کی Analytica Posteriora

جالینوس کی مرتب کردہ Synopsis of the Ethics

اسی طرح ارسطو کی کتابوں Sophists، Parmenides، Politics، The Republic اور The Laws کے خلاصے

ارسطو کی کتابوں Hermeneutica ،Categories ، & Generation Ethic corruption، Nicomachean اور Physics کے بعض حصوں کا ترجمہ، مشکوک De Plantis کے ساتھ سریانی زبان سے اسحٰق بن حنین نے کیا، جبکہ اس کی کتاب Metaphysics کا ترجمہ دوسروں کے علاوہ ایک کم معروف مترجم اسطات اور یحییٰ بن عدی (م ۹۷۴) نے کیا تھا۔ Physics کے دوسرے حصے یونانی زبان سے قسطا بن لوقا (م ۹۱۲) نے کیے۔ جسے Generation and Corruption کا مترجم بھی بتایا جاتا ہے۔ ابو بشر متا (م ۹۴۰) اور اس کا شاگرد یحییٰ بن عدی، جس نے Metaphysics کا ترجمہ کیا ان دونوں کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے زیادہ تر سریانی زبان سے متعدد تراجم کیے، جن میں ارسطو کی Rhetoric اور Poetics شامل ہیں، جن کو ارسطو کے منطق کے موضوع پر پر ذخیرہ تصانیف میں شامل کیا جاتا تھا، جس کا نام عربی اور سریانی روایات میں ارغنون (Organon) ہے۔ منطق اور فلسفہ کے موضوع پر جو تحریریں تھیں ان کے جو ترجمے بعد کے مرحلے میں ہوئے، ان کے ضمن میں ابوعثمان الدمشقی (م ۹۱۰) اور الحسن بن سوار (م ۱۰۱۷) زیادہ مشہور ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا فلاطینوس کے آخری تین Enneads کی شرح کا ترجمہ ایمسا کے ابن نعیمہ نے کیا۔ یہ شرح جو غلطی سے ارسطو کے نام منسوب کی گئی، اس نے عرب اسلامی نوفلاطینویت کی بنیاد رکھی اور اس پر متعدد اسلامی فلاسفہ نے اظہار رائے کیا۔ جن میں کندی، فارابی اور ابن سینا شامل ہیں اور اس کے ارسطو کی تصنیف ہونے کے بارے میں کسی شک کا اظہار نہ کیا۔ دوسری اسی طرح کی نام نہاد ارسطوئی تصانیف میں جن کا عربی میں ترجمہ ہوا ایک تو مذکورہ بالا Secrets of Secrets اور De Plantis ہیں، دوسرے The Book of Minerals اور Liber de causis ہیں۔ ان میں سے موخر الذکر کتاب جس کا نام عربی میں خیر محض آتا ہے وہ ایتھنز کے نامور نوفلاطونی مفکر پروکلوس (م ۴۸۵) کی تحریر کردہ Elements of Theology میں سے بتیس منتخب تجاویز (Propositions) کا مجموعہ تھا، جس کا ترجمہ دسویں صدی سے پہلے عربی زبان میں کسی گمنام مترجم نے کیا تھا۔ اس نے صدور (Emanation) پر مبنی اس نظریہ کائنات کے نشوونما میں بڑا حصہ لیا جس پر فارابی اور اس کے بعد آنے والے نوفلاطونی فلسفی ابن سینا نے سب سے پہلے کھل کر بات کی۔

ایرانی اور ہندوستانی اثرات

شروع کے عباسی خلفاء اور دوسرے بہت سے سرپرستوں مثلاً برمکی وزراء بنو شاکر اور بنو موسیٰ کی ہمت افزائی کے نتیجے میں یونانی فلسفہ، سائنس اور طب کی امہات تصانیف کے عربی زبان میں جو تراجم ہوئے انہوں نے یونانیوں کے تمام ثقافتی ورثے کو مسلمانوں کے سامنے لا کے رکھ دیا۔ تاہم افلاطون کے مکالمات ان تک تلخیص کی صورت میں ہی پہنچے، جن میں سے بہت کم نمونے عربی میں باقی رہ گئے ہیں۔ Politicsارسطو کا وہ واحد بڑا کام تھا جو عربی میں ترجمہ نہ ہو سکا۔ اس کی جگہ ایک جعلی اور سطحی سی تصنیف کو اپنا لیا گیا جس کے بارے میں کہا گیا کہ یہ ارسطو نے اپنے شاگرد سکندر اعظم کے لیے لکھی تھی۔ یہ تصنیف جو Secrets of Secrets کے نام سے مشہور ہے اس کا ترجمہ یحییٰ بن بطریق (م ۸۱۵) نے کیا۔ جس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے اسے بلاد روم میں اپنے سفر کے دوران ایک یونانی عبادت گاہ میں پایا تھا۔ اس کے علاوہ سقراط سے پہلے کے زمانے کے متعلق معلومات آہستہ آہستہ کچھ ثانوی ذرائع سے پہنچتی رہیں، جیسا کہ فرفاریوس کی History of Philosophy اور جنہیں اس طرح کی جامع الآراء کتابوں (Doxographies) مثلاً شہرستانی (م ۱۱۵۳) کی الملل والنحل اور بجستانی (م ۱۰۰۰) کی صوان الحکمہ میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔ ماقبل سقراط لوگوں میں سے فیثا غورث اور امپیڈ وکلیز کے نام جن کے مذہبی خیالات معلوم ومعروف ہیں، بار بار آتے ہیں لیکن طالیس، پارمینائیڈز اور ہرقلیطس کا ان ذرائع میں بمشکل کہیں ذکر کیا جاتا ہے۔

مسلم سکالروں کی دلچسپی دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں مثلاً ہندوستانی اور ایرانی ثقافتوں میں اتنی نہیں تھی جتنی یونانی ثقافت میں تھی اور رومی ثقافت تو ان کے لیے ایک بند کتاب کی طرح رہی۔ ہندوستانی ثقافت میں مسلمانوں کی دلچسپی کا رخ زیادہ تر ہیئت اور طب کے علوم کی طرف رہا۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ہندوستانی لوگوں کے مذہبی عقائد کو بھی پوری طرح نظر انداز نہ کیا گیا۔ چنانچہ مشہور ماہر کتابیات ابن الندیم (م ۹۹۵) اپنی کتاب "فہرست" میں ایک رسالے کا حوالہ دیتا ہے جو "ہندوستان کے مسالک و مذاہب" کے موضوع پر اس کے زمانے میں لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچ رہا تھا اور جس کا ایک نسخہ خود کندی کے قلم سے لکھا ہوا اس نے دیکھا تھا۔ وہ اسی طرح کے دوسرے رسالوں کا حوالہ بھی دیتا ہے جن کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس نے ہندوستانیوں کی مذہبی رسوم وعبادات کا ذکر انہی کو سامنے

رکھ کر کیا ہے۔ تاہم ہندوستانیوں کے مذہبی اور فلسفیانہ عقائد کے بارے میں سب سے بڑا ذریعہ معلومات البیرونی (م ۱۰۴۸) کی تحریروں میں پایا گیا۔ البیرونی ایک بڑا عالم ہیئت اور مورخ تھا جس نے اپنی کتاب "تحقیق مالہند من مقولہ" (ہندوستانیوں کے عقائد کی حقیقت) میں بڑی دقت نظر سے ہندوستانیوں کے بنیادی عقائد پر بات کی ہے۔ جن کے لیے اس نے یونانی فلسفے میں ملتے جلتے اور متوازی افکار تلاش کیے ہیں۔ علاوہ ازیں اس کتاب میں البیرونی نویں صدی کے ایک کم معروف مصنف ابو العباس ایران شہری کا ذکر کرتا ہے جو ہندوستانی مذہبی عقائد سے کافی واقفیت رکھتا تھا اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زیر اثر عظیم فلسفی اور طبیب ابوبکر رازی نے مکان اور زمان اور اجسام کی جوہری ساخت کے بارے میں اپنے تصورات مرتب کیے تھے۔ ہندوستان کے فلسفہ جوہریت (Atomism) کے بعض پہلو، لگتا ہے" کلام" کی جوہریت کی بنیاد تھے، جو اسلامی الٰہیات کا ایک اہم پہلو ہے۔

اگر ہم ایرانی اثرات کی طرف آئیں تو پتا چلتا ہے کہ یہ بنیادی طور پر قدیم ایرانیوں کی ادبی اور اخلاقی روایات پر مشتمل تھے۔ ادبی روایت کی قدیم ترین مثال" کلیلہ و دمنہ" ہے جو ہندوستانی مردِ دانا بیدپائے کی جانوروں کی کہانیاں ہیں۔ جنہیں پہلوی زبان سے ابن المقفع (م ۷۵۹) نے عربی میں منتقل کیا۔ اتنا ہی اہم ایک اور مجموعہ ہے جس کا نام" جاودان خرد" (لازوال عقل) ہے جو دو صدیاں بعد ایرانی نژاد مسکویہ (م ۱۰۳۰) نے ترتیب دیا' جو اسلام میں سب سے بڑا اخلاقی فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے مصنف کی رائے میں اس میں وہ سب کچھ شامل ہے جو وہ چار مختلف اقوام یعنی ایرانیوں۔ ہندوستانیوں ۔عربوں اور یونانیوں کے مواعظ اور اخلاقی تعلیمات کو کھنگال کر جمع کر سکا ہے۔

اس مجموعے کا پہلا حصہ ماقبل تاریخ کے ایرانی بادشاہوں ہوشنگ ، بزرجمہر ، نوشیرواں ، شاہ بہمان اور دوسروں کے اقوال اور مواعظ پر مشتمل ہے۔ تاہم یہ بات نوٹ کرنے کی ہے کہ سب سے گہرے ایرانی اثرات مانی کے مذہبی عقائد کا نتیجہ تھے جن کا اثر شعراء، فلاسفہ اور اہل سیاست پر جن میں خلفاء بھی شامل تھے پوری طرح چھایا ہوا تھا۔ بعض ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ جو لوگ مانی کے مذہب کو مانتے تھے، جنہیں زندیق کہا جاتا تھا (یعنی زرتشتی مذہب کی مقدس کتاب زنداوستا کے عالم)، ان میں شاعر بشار بن برد، ابوعیسیٰ وراق' برمکی خاندان کے ارکان، ابن المقفع اور اموی خلیفہ مروان ثانی شامل تھے۔

باب ۵

نویں صدی میں باقاعدہ فلسفے اور حریت فکر کا آغاز

کندی، ابوبکر رازی، حریت فکر کا نشو ونما
ابن الراوندی، بشار بن برد، ابن المقفع
ابوعیسی وراق، ابوالعلاء معری اور عمر خیام

کندی (۸۰۳۔۸۷۳)

اسلام میں باقاعدہ فلسفیانہ تصانیف کا آغاز عملاً نویں صدی کے پہلے حصے میں ہوتا ہے ۔اب تک تمام فلسفیانہ تگ و دو جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا' یونانی سے سریانی زبان میں ترجمہ کرنے پر مشتمل تھی۔ ہاں البتہ فلسفیانہ موضوعات پر بعض بڑے مترجمین مثلاً حنین بن اسحاق اور قسطا بن لوقا بھی لکھتے رہتے تھے اور کچھ فلسفیانہ تصانیف ان سے منسوب کی جاتی ہیں، جن میں سے کچھ عربی زبان میں اب تک باقی رہ گئی ہیں۔

صحیح معنی میں فلسفے کے موضوع پر تصنیف کی روایت کا آغاز ابو یوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی (۸۰۳۔۸۷۳) سے ہوتا ہے۔ پیشتر اس سے کہ کندی پر گفتگو کا آغاز کیا جائے۔اس کے بارے میں چند اہم باتیں پہلے سے جان لینے کی ہیں۔ایک یہ کہ کندی عرب فلسفی تھا اور وہ عرب قوم کا واحد بڑا فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اسلام میں سب سے پہلے وہ ارسطو کے افکار سے متاثر ہوا اور بہت سی باتوں میں ان افکار کو اپنایا۔تیسرے یہ کہ اس

نے ایک طرف سائنس اور فلسفے کے درمیان اور پھر دوسری طرف سائنس، فلسفہ اور مذہب کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس کی اس کوشش سے اسلام میں آمیزش ضدین کے فلسفے (Syncretic pliilosophy) کی ریت پڑی جو بہت آگے تک چلی گئی۔

کندی؛ جس کا تعلق وسطی عرب کے اسی قبیلے سے تھا جس میں عظیم جاہلی شاعر امرؤ القیس پیدا ہوا تھا؛ کوفہ میں پیدا ہوا، جہاں اس کا والد گورنر تھا۔ وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے بغداد گیا اور وہاں اسے تین عباسی خلفاء مامون، معتصم اور واثق کی سرپرستی حاصل رہی، جو سائنس اور فلسفے کی تعلیم کے حامی تھے اور دینی امور میں معتزلہ کی عقلیت پسندی کے ہم نوا تھے۔ ۸۴۷ میں جب متوکل خلیفہ ہوا تو اس کے دور میں جو حال فلاسفہ اور معتزلہ کا ہوا وہی کندی کا بھی ہوا تاہم وہ متوکل کی وفات کے کئی سال بعد تک زندہ رہا۔

اس زمانے کے علماء اور حکماء کی طرح کندی بھی بہت سے علوم کا سکالر تھا۔ جن میں ریاضیات، جیومیٹری، علم ہیئت، موسیقی، طبیعیات (خاص طور پر بصریات)، موسمیات، جغرافیہ، طب، علم الادویہ، سیاسیات وغیرہ شامل تھے۔ اس کے علاوہ وہ یونانی فلاسفہ سقراط، افلاطون، ارسطو اور اس کے شارحین (خاص طور پر افرودیسیا کے اسکندر) کے نظریات سے بخوبی آگاہ تھا۔ فلسفے میں اس کا میلان نوفلاطونیت اور نو فیثا غورثیت کی طرف تھا اور الٰہیات میں وہ معتزلہ کے عقائد کا ساتھ دیتا تھا۔ اس نے تمام علوم پر کتابیں اور رسالے لکھے جن کی تعداد ۲۵۶ تک پہنچتی ہے۔ لیکن ان میں سے بہت کم آج باقی رہ گئے ہیں۔

اس کی فلسفیانہ فکر کی ایک نمائندہ خصوصیت یہ ہے کہ اس نے ایک طرف سائنس اور فلسفے کے درمیان اور دوسری طرف فلسفہ، سائنس اور مذہب کے درمیان مفاہمت (Reconciliation) پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس کی اس کوشش سے مسلم فلاسفہ میں آمیزش ضدین کے فلسفے (Syncretic philosophy) کا آغاز ہوا۔ جو مسلم فلاسفہ کی طویل روایت میں ہمیشہ کسی نہ کسی صورت میں دکھائی دیتا ہے۔ کندی نے جب مذاہب کا تقابلی مطالعہ کیا اور فلسفہ کے موضوعات میں غور وفکر کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ مذہب اور فلسفہ دونوں ایک ہی حقیقت علیا کی بات کرتے ہیں۔ جسے آپ چاہیں تو علت اولین کہہ لیں چاہیں تو فلاسفہ کی زبان میں ازلی وابدی کہہ لیں اور چاہیں تو پیغمبروں کی اصطلاح میں خدا کہہ لیں۔ ایک سچا فلسفی پیغمبروں پر اترنے والی وحی کو سچ جانتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں

گہری حقیقتیں بیان کی جاتی ہیں۔

کندی کی جو تصانیف باقی رہ گئی ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ ایک ایسے زمانے میں جبکہ فلسفہ اور نام نہاد قدیم علوم راسخ العقیدہ اور تقلید پرست علماء اور عام لوگوں کی نظر میں بہت مشکوک اور غلط راستوں پر لے جانے والے علوم تھے، کندی نے فلسفے اور عقلی اظہار خیال کے ساتھ گہری وابستگی اور وفاداری کا برملا اظہار کیا۔ اس سلسلے میں اس کا ایک دلچسپ رسالہ ''الحث علی تعلم الفلسفہ'' (فلسفے کی تعلیم کی تاکید) پر ہے جس میں وہ فلسفے کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے کہ'' وہ انسانی صناعات میں سے سب سے اعلیٰ اور قابل احترام صنعت (art) ہے۔ یہ انسان کی اپنی قابلیت کے مطابق اشیاء کی حقیقت کا علم ہے۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ ارسطو پر انحصار کرنے کے باوجود کندی نے فلسفے کے وظیفے کو صرف تجریدی فکر تک محدود نہیں رکھا، بلکہ ایک اچھے مسلمان کی طرح وہ فلسفے کو مذہب کی کنیز سمجھتا تھا۔ وہ کہتا تھا یہ اس لیے کہ جو سچائی فلاسفہ تلاش کرتے ہیں وہ اس سچائی سے مختلف نہیں ہے جس کی طرف پیغمبر انسانوں کو بلاتے ہیں۔ کندی کے نزدیک قرآن میں پیغمبر کی بات کا مطلب سمجھنے کے لیے بعض مقامات پر تاویل سے کام لینا ضروری ہے یا یہ کہ بعض مبہم آیات پر اس طرح غور کرنا چاہیے جس طرح کہ راسخون فی العلم (مضبوط مذہب اور ذہانت والے) کرتے ہیں۔ وہ اس ضمن میں قرآن کی سورہ الرحمان ۵۵ کی آیت ۶ کا حوالہ دیتا ہے، جس کا ترجمہ ہے: ''اور ستارے اور درخت سجدہ کرتے ہیں'' اور کہتا ہے کہ بجائے اس کا لفظی ترجمہ کرنے کے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ستارے اور درخت بشمول اوپر کی ساری کائنات کے، اس کے تابع فرمان ہیں۔ اس سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ کندی ان پہلے لوگوں میں تھا جو قرآن کی تفسیر و تشریح میں تاویل کرنے کے حق میں تھے۔

فیثا غورث اور افلاطون کے ماننے والوں کی طرح کندی نے بھی یہ بات زور دے کر کہی کہ ریاضیات کا علم حاصل کیے بغیر کوئی شخص بھی فلسفی نہیں بن سکتا۔ چنانچہ اس نے اپنے اس خیال کا علمی اظہار اس طرح کیا کہ اس نے طب، بصریات اور موسیقی میں مقداری طریقوں کا اپنے ریاضیاتی قاعدوں کی مدد سے اطلاق کیا۔ کندی نے نظریہ موسیقی میں ریاضیات کو شامل کیا اور اس موضوع پر سات کتابیں لکھیں، جن میں سے صرف پانچ بچ گئی ہیں۔ نظریہ موسیقی میں اس ریاضیاتی پیش رفت نے کندی کو عربی موسیقیت کی تاریخ میں

ایک نمایاں مقام دلا دیا۔ ایچ جی فارمر کے مطابق موسیقی پر کندی نے جو رسائل لکھے ان کا اثر دو صدیوں تک بعد میں آنے والے مصنفین پر دیکھا گیا۔ فارابی نے جو خود بھی ایک اچھا موسیقار تھا، اس معاملے میں کندی سے کسب فیض کیا۔

فلسفے کی اعلیٰ شاخوں میں کندی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کو شامل کرتا تھا، جنہیں وہ عموماً فلسفہ اولی کہتا تھا۔ اول الذکر (طبیعیات) کی تعریف وہ یوں کرتا ہے کہ یہ محسوس، مادی اور متحرک اشیاء کا مطالعہ ہے اور دوسری کی تعریف اس طرح کہ یہ ناقابل حرکت اور غیر مادی اشیاء کا مطالعہ ہے، کندی کہتا ہے کہ ان دو علوم کے ماورا ایک بالاتر الوہی علم بھی ہے جو انسانی کوشش سے نہیں بلکہ صفائے نفس اور الوہی تایید سے حاصل ہوتا ہے جو خدا اپنے پیغمبروں کو بخشتا ہے اور جن پر وہ ایسے ایسے حقائق بے نقاب کرتا ہے جو تمام انسانی ذہن کی پہنچ سے دور ہوتے ہیں۔ اس طرح کے بالاتر الوہی علم کی ایک مثال دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ جب پیغمبر کے سامنے یہ سوال آیا کہ ''جب ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی تو ان کو کون زندہ کرے گا؟'' تو پیغمبر سے کہا گیا'' کہہ دو کہ ان کو وہی زندہ کرے گا جس نے ان کو پہلی بار پیدا کیا تھا'' اس طرح کندی یہ دلیل دیتا ہے کہ اس سے اگلی آیت میں جب خدا نے کہا کہ'' جس نے تمہارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کی، پھر تم ان کو جلاتے ہو'' تو یہ واضح طور پر اور بلیغ انداز میں اس امر کا اشارہ ہے کہ خدا کسی مادی چیز سے اس کی مخالف صفت کی چیز پیدا کر سکتا ہے، ایک ایسے طریقے سے جس کے بارے میں انسانی ذہن سوچ بھی نہیں سکتا۔

علم کائنات (Cosmolygy): کندی کے نزدیک کائنات ایک عماریاتی کل (Architectoni whole) ہے۔ اسکی تمام کیفیات میں اسباب کا ایک تعلق (causal connection) ہے۔ لیکن اس سببیت کے مدارج ہیں، اسی طرح جس طرح وجودوں کے مدارج ہیں۔ یہ سب اعلیٰ درجے کے بھی ہو سکتے ہیں اور کم تر درجے کے بھی۔ درجہ وار اسباب کا یہ تصور نوفلاطونیت کے نظریہ صدور (Emanation) کی طرح کا ہے۔ کم تر اسباب بالاتر اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جو بھی بالاتر وجود ہے وہ اپنے سے کم تر وجود پر اثر ڈالتا ہے لیکن جو وجود کم تر ہوتا ہے وہ اوپر والے وجود کو متاثر نہیں کر سکتا۔ کائنات کے مظاہر و کیفیات میں اسباب کا یہ بندھن اور پھر ان کی درجہ وار تنظیم کو سامنے رکھ کر ہم مستقبل کے واقعات کی پیش گوئی کر سکتے ہیں مثلاً یہ کہ فلکیات کے حوالے سے سیاروں کی پوزیشن کیا ہو گی؟۔

فلکیاتی اجسام کا زمینی مظاہر اور انسانوں کے معاملات پر کیا اثر ہوتا ہے؟ کندی، جس نے متعدد خلفاء کے ہاں شاہی منجم کے فرائض انجام دیئے تھے، اس یقین کا حامل تھا کہ علم ہیئت و نجوم کی مدد سے ایسے امور میں پیش بیانی ہو سکتی ہے۔ وہ انسانی کردار پر سیاروں کی حرکت اور کسی خاص وقت میں ان کے محل وقوع کے اثرات کا بھی قائل تھا۔ اسی وجہ سے اس نے ابن خلدون (م ۱۴۰۶) سے صدیوں پہلے یہ بتایا تھا کہ غصہ اور ہوس ان خطوں میں زیادہ پایا جاتا ہے جو خط استوا سے نیچے واقع ہیں، جبکہ صبر، معتدل مزاجی اور ضبط نفس ان خطوں میں زیادہ ہوتا ہے جو قطب شمالی کے قریب واقع ہیں۔ کندی کے سن وفات کے بارے میں اختلاف ہے، لیکن علم ہیئت پر اس کے بعض رسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ ۸۷۰ میں وہ زندہ تھا جب فلکی ادوار میں سے ایک چھوٹا سا دور (Cycle) اپنے انجام کو پہنچنے والا تھا اور قرامطہ، اس فلکیاتی مظہر کو عباسی خلافت کے لیے بُرا شگون سمجھ کر اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے لیکن کندی نے خلافت کے ساتھ اپنی وفاداری نباہتے ہوئے یہ پیشگوئی کر دی کہ ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ خلافت ابھی ساڑھے چار سو سال مزید باقی رہے گی۔ حالانکہ بظاہر بعض ستاروں کے قران کی وجہ سے اس کے وجود کو خطرہ تھا۔ عباسی خلفاء کندی کی انہی باتوں سے خوش ہو کر اس کو دربار میں عزت بخشتے تھے۔ تاریخ نے کندی کی پیش گوئی بڑی حد تک صحیح ثابت کر دی اور اس میں صرف پچاس سال کا فرق پڑا اور خلافت عباسیہ چار سو سال تک قائم رہی۔

کندی کا ایک بہت اہم رسالہ ''جواہر خمسہ'' پر ہے۔ یہ طبیعی کائنات جن اصولوں کے تحت چلتی ہے انہیں وہ ''جواہر'' (essences) کا نام دیتا ہے۔ یہ پانچ ہیں: مادہ، صورت، حرکت، زمان اور مکان۔

جواہر کی اس سکیم کے پیچھے اس کا وہ علم ہے جو اس نے ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات سے حاصل کیا تھا۔ اولیری ان جواہر کا بیان اس طرح سے کرتا ہے۔

(۱) مادہ وہ چیز ہے جو دوسرے جواہر کو اپنے اندر سموتا ہے، لیکن مادہ کسی دوسرے جوہر کے اندر نہیں سما سکتا۔ اس لیے اگر مادے کو ہٹا دیا جائے تو دوسرے جواہر بھی اپنے آپ ہٹ جاتے ہیں۔

(۲) صورت: یہ دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ جو کسی چیز کے لیے ضروری ہوتی ہے اور اس

سے جدا نہیں ہو سکتی ، دوسری وہ جو کیفیت ، کمیت ، جگہ اور وقت کی ارسطوئی اقسام (Categories) کو بیان کرنے میں کام آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ صورت کے بغیر مادہ ایک تجریدی خیال ہوتا ہے جو ایک چیز میں اسی وقت تبدیل ہو سکتا ہے جب وہ صورت اختیار کر لے۔

(۳) حرکت چھ اقسام کی ہوتی ہے۔ دو اشیاء میں تبدیلی کو بیان کرتی ہیں کہ وہ بناؤ ہے یا بگاڑ ہے، دو مقدار سے متعلق ہوتی ہیں کہ کمی ہوئی یا زیادتی۔ ایک کیفیت (Quality) میں تبدیلی کا اظہار کرتی ہے اور چھٹی مقام (Position) میں تبدیلی کا۔

(۴) زمان : یہ بھی حرکت کی طرح ہے۔ حرکت تو ایسی تبدیلی ہے جو ہر طرف ہو سکتی ہے لیکن زمان صرف ایک ہی سمت میں بڑھتا ہے۔ زمان کا تعین ایک ہی لائن میں ایک ہی رفتار سے حرکت کی طرح ، پہلے یا بعد کی نسبت سے ہوتا ہے۔

(۵) مکان : کچھ لوگ اسے جسم قرار دیتے ہیں لیکن یہ دراصل ایک سطح ہے جو جسم کے اردگرد ہوتی ہے۔ جب جسم کو ہٹا دیا جاتا ہے تو مکان باقی رہتا ہے اور خالی جگہ پر فوراً کوئی دوسرا جسم آ جاتا ہے مثلاً ہوا ، پانی وغیرہ جس کی بیرونی سطح اسی طرح کی ہوتی ہے۔

نوفلاطونیت

ارسطو کی کتابوں کے ترجموں اور ان کی شرحیں لکھنے کی وجہ سے کندی کو مشائین (Peripatetic)s میں شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن ایک عجیب اتفاق کی وجہ سے اس کی ارسطوئیت نے نوفلاطونیت کا ایسا روپ دھارا کہ اس کے اثرات بہت دور تک چلے گئے۔ وہ بدبخت اتفاق یہ ہوا کہ کندی نے ارسطو کی الٰہیات (Theology of Aristotle) کو غلطی سے ارسطو ہی کی تصنیف سمجھ لیا۔ حالانکہ یہ فلاطینوس کی تصنیف Enneads کی آخری تین کتابوں کا ترجمہ تھی۔ مسلم دنیا میں ارسطو کی الٰہیات کا تعارف قریبی زمانے میں ہوا تھا۔ کندی جب اسے دن کی روشنی میں لایا تو یہ نہ صرف ارسطو کے مجموعہ تصانیف میں شامل ہو گئی بلکہ بعد میں آنے والے تمام مسلم فلاسفہ کی تعلیمات کا جوہر قرار پائی۔ ارسطو کی نام نہاد ''الٰہیات'' اور اس پر سکندر افرودیسی کی شرح کا واضح اثر کندی کے رسالے ''درباره عقل'' پر دکھائی دیتا ہے جس کی بنیاد ارسطو کی کتاب (de Anima) میں روح کی صلاحیتوں کے نظریے پر ہے۔ نوفلاطونیت کو کندی نے بڑی آسانی سے قبول کر لیا اس لیے کہ یہ اس کے اس میلان

کی تشفی کرتی تھی جس کے زیرِ اثر وہ فیثا غورث، افلاطونیت اور ارسطوئیت کے درمیان اور پھر ان سب کے اور مذہب کے درمیان مفاہمت پیدا کرنا چاہتا تھا۔ اس کے لیے یہ بات بڑی طمانیت کی تھی کہ خود ارسطو نے ''الہیات'' (Theology) جیسی کتاب لکھ کر اس کے لیے یہ کام ممکن بنا دیا تھا۔ کندی کے بہت سے نظریات مثلاً روح کا ایک طرف جسم کے ساتھ اور دوسری طرف خدا کے ساتھ تعلق، روح کی نجات اور اس کی بقا، نیز عقل کی چار اقسام۔ یہ تمام نوفلاطونیت کے فلسفے پر ہی مبنی ہیں۔

انہی نوفلاطونی مقدمات پر کندی اپنا یہ نظریہ قائم کرتا ہے کہ ہر چیز کو'' ذات واحد'' نے خلق کیا ہے، صدور (Emanation) کی اس شکل میں نہیں جس کی جھلک ''الہیات'' کے مصنف نے دکھائی ہے بلکہ عدم سے (Ex nihilo) وجود میں لانے کی صورت میں، جس طرح کہ قرآن میں آیا ہے۔ تخلیق کا یہ عمل شروع سے ہی واقع ہوا ہے نہ کہ کسی خاص وقت میں۔ چنانچہ کندی کچھ منطقی اور ریاضیاتی دلائل اس بات کے لیے دیتا ہے کہ ارسطو اور فلاطینوس کے برعکس حرکت اور زمان محدود ہیں اور دنیا جو خدا کی تخلیقی قوت کا حاصل ہے وہ بھی ایک محدود وقت کے لیے (Temporal) ہونی چاہیے۔ خدا کے وجود پر دنیا کے عارضی ہونے کی یہ دلیل آگے چل کر متکلمین کے ہاں بہت پسندیدہ قرار پائی اور اسے کندی نے ان الفاظ میں بیان کیا'' یہ ناممکن ہے کہ کائنات کا وجود ابدی ہو۔ اس لیے یہ وجود لازماً محدث ہے یعنی ایک خاص وقت میں پیدا کیا گیا ہے پھر جب کوئی چیز ایک خاص وقت میں پیدا کی گئی (محدَث) ہو تو اس کا ایک خالق (محدِث) ہونا چاہیے جو اسے ایک خاص وقت میں پیدا کرے۔ تو اس سے یہ لازم آیا کہ کائنات کا لازماً ایک محدِث ہونا چاہیے جو اسے ایک خاص وقت میں عدم سے پیدا کرے''۔

انسانی روح: نوفلاطونیت کے نظریہ صدور کی رو سے انسانی روحیں کائنات سے صادر ہوتی ہیں۔ عملی امور میں انسانی روح اپنے جسم کے ساتھ بڑی ہوتی ہے، تاہم اس کا روحانی جوہر جسم سے آزاد ہوتا ہے اور روح کائنات کے فوق الادراک حلقے سے تعلق رکھتا ہے۔ کندی بڑی آسانی سے روح کو غیر فانی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ روح جب روح کائنات سے صدور کر کے نیچے آتی ہے اور اپنی معنوی حالت میں یہ جسم سے الگ اور آزاد ہوتی ہے تو یہ لازماً ایک سادہ غیر مرکب اور ناقابل فنا جوہر (Substance) ہوتی ہے۔ کندی سمجھتا تھا

کہ انسان کی روح فوق الادراک اقلیم میں اپنی زندگی کے پہلے حالات یاد کر کے مستقل اذیت میں رہتی ہے۔ وہ اس دنیا میں آسودگی محسوس نہیں کرتی۔ جسمانی خواہشات اس کی تشفی نہیں کرتیں کہ ایک خواہش پوری ہو تو اس کے بعد دوسری خواہش سر اٹھاتی ہے اور یہ سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ پھر انسانی روح اس چیز سے مطمئن نہیں ہو سکتی جو ہر آن بدلتی رہتی ہو، وہ ابدی اور مستقل چیز کی تمنا میں رہتی ہے، جو اسے صرف عقل اور روح کی اقلیم میں میسر آ سکتی ہے۔ چنانچہ انسانی روح کی نجات صرف عقل و خرد اور اعلیٰ شعور کی زندگی میں ہے۔ دوسرے الفاظ میں فلسفے اور سائنس کی تعلیم اور مذہبی اور اخلاقی کاموں میں مصروف رہنے میں ہے۔

نظریہ عقل

کندی کا نظریہ عقل، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ارسطو کی تصنیف ''روح'' (de Anima) اور اس پر سکندر افرودیسی کی شرح سے مستفاد ہے، اس کا اس نظریہ علم کے ساتھ قریبی تعلق ہے، جس کی بنیاد حسی اور روحانی کی مابعد الطبیعیاتی دوئی (dualism) پر ہے اور اس میں کندی افلاطون سے زیادہ متاثر لگتا ہے۔ ہم جو علم حاصل کرتے ہیں وہ یا تو جسم کے ذریعے حاصل کرتے ہیں یا روح کے ذریعے۔ دوسرے لفظوں میں حواس کے ذریعے حاصل کرتے ہیں یا عقل کے واسطے سے۔ حواس ایک خاص چیز یا مادی شے کو سمجھتے ہیں، لیکن عقل آفاقی یا روحانی امور کا ادراک کرتی ہے۔ کندی کے نزدیک عقل کے مدارج چار ہیں: جن میں سے تین تو انسانی روح کے اندر موجود ہیں، لیکن چوتھا درجہ باہر سے آتا ہے اور وہ ان سے الگ ہوتا ہے۔

۱- عقل فعال (Active intellect)

۲- عقل ہیولانی یا عقل بالقوہ (Latent or Potential intellect)

۳- عقل مستفاد (Acquired intellect)

۴- عقل ظاہر یا عقل بالفعل (Manifest intellect or intellect in action)

عقل فعال کائنات کا ذہن اعلیٰ ہے۔ جسے فلاطینوس Nous کہتا ہے، فلو یہودی Logos کہتا ہے اور افلاطون اسے دنیائے کلیات (World of the Universals) قرار دیتا ہے۔ یہ عقل فکر، ریاضیات، ابدی صداقتوں اور روحانی حقیقتوں کے بنیادی قوانین کا ماخذ

ہے۔ اسی سے پیغمبر کو وحی اور شاعر کو آمد ہوتی ہے اور سائنسدان اور فلسفی کو نکتے سوجھتے ہیں۔ چونکہ اس عقل فعال سے فلاسفہ کے خالص استدلال، پیغمبروں کے آسمانی پیغامات اور اولیاء کی بصیرتوں کو سمجھا جا سکتا ہے' اس لیے کندی جیسے فلسفی کے لیے جو اضداد کو ایک جگہ جمع کرنا چاہتا تھا اس خاص عقل کی اہمیت بہت زیادہ تھی۔

عقل ہیولانی ہم سب میں موجود ہوتی ہے جس سے ہم عقل فعال میں موجود ابدی حقیقتوں کو جان سکتے ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم ایسے ہوتے ہیں جو ان حقیقتوں کا ادراک کر سکیں۔ بعض منتخب لوگ جب ان حقیقتوں کا ادراک کر لیتے ہیں تو یہ ان کی ہیولانی عقل کو عقل مستفاد میں بدل دیتی ہیں۔

ابدی سچائیوں کو جان لینا تحفہ خداوندی ہے۔ لیکن عقل مستفاد کو سعی و حرکت میں بدل دینا اور اس طرح سے عقل ظاہر یا عقل بالفعل حاصل کرنا انسان کا اپنا فعل ہے۔ عقل کی اقسام کی یہ کچھ پیچیدہ سی سکیم آج کی جدید اصطلاحوں میں سمجھانا آسان نہیں ہے ہاں اس کی وضاحت کے لیے شاعر کے تجربے کی مثال دی جا سکتی ہے۔ شاعر کا تجربہ اسے عقل فعال کی طرف سے ودیعت ہوتا ہے جو اس کی ہیولانی عقل کو (حقیقتوں کا ادراک رکھنے والی) عقل مستفاد میں تبدیل ہونے پر اکساتا ہے۔ اپنے اس تجربے کو الفاظ کا جامہ پہنانے اور اس طرح عقل مستفاد کو عمل میں لانے اور اسے عقل بالفعل کا مقام دینے کا کام خود شاعر کا ہوتا ہے۔

کندی کے اس نظریہ عقل اور عقل کی اس تقسیم کو بعد کے فلاسفہ فارابی، ابن سینا اور ابن رشد تک نے ایک قابل قدر ورثہ سمجھا۔ دراصل بہت سے فلسفیانہ مسائل جن کا کندی نے انتخاب کیا وہ بعد میں عرب فلسفے کے ارتقاء کے لیے نقطہ آغاز ثابت ہوئے۔

کندی اپنے علم نفسیات کو کام میں لاتے ہوئے اخلاق کے موضوع پر اپنے ایک رسالے ''الحیلۃ لدفع الاحزان'' (غموں سے نجات پانے کا طریقہ) میں اس امر پر گفتگو کرتا ہے کہ ایک صحیح معنوں میں عقلیت پسند آدمی اس دنیا میں مشکلات اور ابتلاء و آزمائش کا مقابلہ کیونکر کر سکتا ہے۔ ہم رنجیدہ کس لیے ہوتے ہیں؟ ایک تو اس لیے کہ جو چیز ہم چاہتے ہیں وہ ہم سے کھو جاتی ہے یا جو چیز ہم چاہتے ہیں وہ ہمیں نہیں ملتی۔ کندی کہتا ہے کہ ایک لحظے کی سوچ سے آپ یہ جان سکتے ہیں کہ ایک چیز جو ہمیں بھلی لگتی ہے ہم کون و فساد کی اس دنیا سے اسے ہمیشہ اپنے پاس نہیں رکھ سکتے۔ اس لیے کہ ثبات و قرار اس دنیا کی صفت نہیں

ہے۔ بلکہ یہ چیز اس معنوی دنیا کے ساتھ مخصوص ہے جہاں صحیح معنی میں دانشمند لوگ جائیں گے۔ تو ان حالات میں جو شخص یہ چاہتا ہے کہ اس دنیا میں اسے کوئی رنج وغم نہ ہو، وہ ناممکن کی خواہش کرتا ہے۔

ہماری معلومات کندی کی تعلیم، اس کے پس منظر اور اس کے کردار کے بارے میں اتنی ہی ناقص ہیں جتنی اس کی پیدائش اور موت کے بارے میں ہیں۔ البتہ یہ بتایا جاتا ہے کہ اس کے مزاج میں بخل تھا اور اس کی حرص اور طمع کے قصے مشہور معتزلی ادیب جاحظ نے اپنی تصنیف "کتاب البخلاء" میں بیان کیے ہیں۔ بعد کے مصنفین میں سے کچھ لوگوں نے اس کے بعض ایسے اقوال نقل کیے ہیں جو کفایت شعاری کے جواز اور اس کی تعریف میں ہیں۔

اوپر کے حالات پڑھ کر یہ بات صحیح لگتی ہے کہ جس طرح جدید فلسفے کی شروعات ڈیکارٹ سے ہوئی اسی طرح عرب فلسفے کی شروعات کندی سے ہوئی تھی۔

ابوبکر رازی (۸۶۴-۹۲۴)

اسلام کے ایک صحیح فلسفی کے طور پر کندی کی شخصیت بہت توانا اور معتبر ہے۔ ارسطو اور افلاطون کا مداح ہونے کے باوجود اس نے اسلام کے بنیادی عقائد کا دامن نہیں چھوڑا۔ اس نے کہا کہ کائنات کو خدا نے عدم سے (Ex nihilo) پیدا کیا ہے، پھر یہ کہ قیامت کے روز اجسام کو اٹھایا جائے گا، نیز یہ کہ خدا کی خدائی آفاق گیر ہے۔ سینٹ تھامس ایکوئی ناس (م ۱۲۷۴) کی طرح کندی کا ایمان بھی یہی تھا کہ عقل اور ایمان یا فلسفہ اور مذہب کو باہم قریب لایا جا سکتا ہے اور الوہی حکمت جو انسان کو وحی کے ذریعے دی گئی ہے، وہ فلسفے کی تردید نہیں کرتی بلکہ اس کی تکمیل کرتی ہے اور اسے مزید طاقتور بناتی ہے۔

کندی کے بعد کی نسل میں ایرانی فلسفی اور طبیب ابوبکر رازی (م ۹۲۵ یا ۹۳۵) منظر پر نمودار ہوا۔ بطور طبیب کے اس کی شہرت مشرق اور مغرب میں بے مثال تھی۔ اسے نہ صرف اسلامی دنیا کا سب سے بڑا طبیب مانا گیا، بلکہ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ پوری انسانی تاریخ میں جو بہترین اطباء ہو گزرے ہیں وہ ان میں سے ایک تھا۔ لیکن بطور فلسفی کے اس کی شہرت اس لیے اچھی نہیں ہے کہ اس پر آزاد روی اور روایت سے انحراف کے ایسے الزامات لگائے گئے جو بے بنیاد نہیں تھے۔ آج ہماری نظر میں اس کا امتیاز یہ ہے کہ وہ اسلام میں سب

سے بڑا نوفلاطونی تھا اور یہ کہ اس کی فلسفیانہ تصانیف جو آج کہیں موجود نہیں ہیں، تعداد میں بہت زیادہ اور اپنے مضامین میں بہت گہری تھیں۔ اپنے ایک خودنوشت رسالے میں وہ بتاتا ہے کہ اس نے ریاضیات کو چھوڑ کر فلسفہ اور سائنس کے ہر موضوع پر دو سو کے قریب رسائل لکھے ہیں۔ وہ چند رسائل یا ان کے بعض حصے جو باقی بچ گئے ہیں ان کو پڑھ کے لگتا ہے کہ رازی کو مسلم فلاسفہ میں ایک نمایاں مقام حاصل تھا۔ یونانی فلسفے کے ساتھ اس کی مضبوط وابستگی، اس کے عظیم پیشرو کندی کی طرح غیر معمولی اور گہری تھی۔

کندی نے اپنے معاصرین میں فلسفے کے مطالعے کا جو شوق پیدا کیا اور آزادانہ سوچ بچار اور حقیقت کی تلاش کی جو روح پیدا کی تھی اس سے نویں صدی میں مسلمانوں کی فکری تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا اور اس نئی آزادانہ سوچ کے دوررس نتائج مذہبی اور سیاسی زندگی میں دیکھنے میں آئے۔ کندی کا ایک مرید سرخسی (م ۸۹۹) اس آزاد خیالی میں اس حد تک بڑھا کہ وہ اسلامی عقائد کے خلاف باتیں کرنے لگا۔ وہ خلیفہ معتضد (۸۹۲۔۹۰۲) کا اتالیق بھی تھا اور ساتھی بھی۔ ایک دفعہ اس نے خلیفہ کی موجودگی میں ملحدانہ خیالات کا اظہار کیا تو اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ اس نے کچھ رسائل بھی لکھے تھے جن میں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ پیغمبر سب جھوٹے مدعی تھے۔

لیکن اسلام کی پوری تاریخ میں سب سے زیادہ انتہا پسند اور مسلمہ عقائد کے خلاف باتیں کرنے والا ابوبکر رازی ہی تھا۔ وہ نویں صدی کے دوسرے نصف میں رے میں پیدا ہوا اور طب میں اس نے بڑی قابلیت اور مہارت پیدا کی۔ بطور طبیب کے رازی کی تجربیت یا ایجابیت (Positivism) میں کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی طبی تصانیف میں جو گہرا مشاہدہ، جو دقیقہ رس تجزیہ اور سائنسی تشریحات دیکھنے میں آتی ہیں ان کو آج کا قاری بھی سراہے بغیر نہیں رہ سکتا خاص طور پر اس کے رسالے ''چیچک اور خسرے کے متعلق'' میں؛ جو آج بھی اپنے موضوع پر ایک شاہکار سمجھا جاتا ہے۔ اپنی اس قابلیت کی وجہ سے وہ پہلے مرو کے بلدیاتی ہسپتال اور اس کے بعد بغداد کے ہسپتال کا سربراہ مقرر ہوا۔ طب کے علاوہ اس نے کیمیا میں بھی مشق بہم پہنچائی۔ زندگی کے آخری ایام میں اسے موتیا بند ہو گیا۔ لیکن اس نے اسے دور کرنے سے انکار کر دیا، اس لیے کہ بقول اس کے وہ دنیا میں بہت کچھ دیکھ چکا تھا اور اب اس میں مزید کچھ دیکھنے کا شوق نہیں تھا۔ اس نے ۹۲۵ میں یا ۹۳۵ میں وفات پائی۔

رازی کے فلسفیانہ عقائد کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا مشکل ہو گا کہ جو تجربیت اور تجزیہ اس نے طب کے موضوعات میں دکھایا وہ ان عقائد میں بھی موجود ہے۔ اکثر مسلم فلاسفہ کے برعکس رازی کو اس امکان سے انکار ہے کہ فلسفہ اور مذہب میں کوئی توافق پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اکثر مذاہب فلسفیانہ افکار و آراء کے بالکل مخالف و معاند ہیں اور ایک طرح سے سائنسی تلاش اور جستجو کے بھی! اپنی بعض کتابوں مثلاً ''مخارق الانبیاء'' اور ''حیل المتنبیین'' میں اس نے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو صریحاً مسلمہ عقائد کے خلاف ہیں۔ ان رسائل میں وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ عقل وحی سے برتر ہے۔ تاہم اس کی تمام کتابوں کو ملحدانہ کہہ کر رد کرنا بھی غلط ہو گا۔

رازی کی بعض تصانیف جو اب موجود نہیں ہیں ان کے موضوعات سے پتا چلتا ہے کہ نوفلاطونیت کی طرف اس کا خاصا میلان تھا۔ اس کے علاوہ منطق کے موضوع پر کچھ رسائل بھی اس سے منسوب کیے جاتے ہیں اور ان کے ساتھ ایک خود سوانحی رسالہ'' السیرۃ الفلسفیہ'' (ایک فلسفیانہ طریق زندگی) اور ایک اخلاقیاتی رسالہ'' الطب الروحانی'' ہے جو دونوں باقی رہ گئے ہیں۔ ایک فلسفی کے طور پر رازی ایک اوریجنل اور آزاد مفکر تھا۔ وہ ارسطو کی طبیعیات اور مابعد الطبیعیات کے گھسے پٹے راستے پر نہیں چلتا، بلکہ اس کا جھکاؤ زیادہ افلاطونی نظریات کی طرف لگتا ہے۔ جن میں قبل از سقراط فلسفے کا کچھ دھارا بھی شامل ہوتا ہے۔ رازی کا مابعد الطبیعیات پر ایک رسالہ ڈاکٹر پال کراوس[1] نے قریبی زمانے میں دریافت کر کے اسے شائع کیا۔ اس رسالے میں قدیم زمانے کے فلاسفہ کے بہت سے حوالے ملتے ہیں، جن میں اسکندر افرودیسی، دیموقریطس، فلاطینوس، فرفاریوس، پروکلیز، پلوٹارکس، جان فلوپونس اور دوسرے شامل ہیں، اسی طرح اس کی دوسری فلسفیانہ تصانیف مثلاً '' کلام الٰہی'' میں ہمیں فیثا غورث، ایمپیڈوکلیس، انا کسا غورس اور دوسرے ماقبل سقراط فلاسفہ کا ذکر ملتا ہے۔ ان ساری چیزوں کو پڑھ کر لگتا ہے کہ ساتویں صدی قبل مسیح سے چوتھی صدی قبل مسیح کے درمیان جو یونانی فلاسفہ ہوئے رازی سے بڑھ کر ان کا روشن خیال اور دانشور معتقد ارسطو کے بعد انیس سو سال کے اس عرصے میں نہیں ہوا۔

---

[1] ایک لائق مستشرق اور رازی کی فلسفیانہ تصانیف کے سکالر جنہوں نے دوسری جنگ عظیم کے دوران قاہرہ میں خودکشی کر لی۔

رازی کی مابعد الطبیعیات میں جو بنیادی تصورات ہیں وہ ان پانچ ابدی اصولوں میں پائے جاتے ہیں (۱) خالق ،(۲) روح کائنات ،(۳) زمانہ قدیم کا مادہ ، (۴) زمان مطلق '(۵) مکان مطلق ۔ ان پانچ اصولوں کی کچھ تجرباتی تشریح دی بوئر نے اپنی کتاب The History of Philosophy in Islam میں کرنے کی کوشش کی ہے ۔ یہ حقیقت کہ بعض زندہ وجود ایسے ہیں کہ انہیں عقل وخرد عطا ہوئی ہے ہمیں ایک دانا خالق میں ایمان رکھنے پر مجبور کرتی ہے۔ جس کی عقل و دانش نے ہر چیز کو احسن طریقے پر پیدا کیا ہے ۔ بعض مسلم مفکرین مثلاً فخر الدین رازی اور شہرستانی کا خیال ہے کہ رازی نے یہ پانچ اصول حران کے صابی مفکرین سے لیے ہیں۔ یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ متعدد مسلم فلاسفہ جو پہلے گزرے ، وہ بھی حرانی تصنیفات کے زیر اثر رہے ، جن میں ابوسہل بلخی ، ابوطیب سرخسی اور ابن وحشیہ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ رازی خود اپنی کتاب'' کلام الہٰی'' میں یہ اعتراف کرتا ہے کہ اس کے مابعد الطبیعیاتی اصول حرانیوں سے لیے ہوئے ہیں۔ لیکن اپنے دوسرے رسائل میں وہ اپنے مابعد الطبیعیاتی نظریات کا رشتہ ماقبل سقراط فلاسفہ مثلاً فیثاغورث ، ایمپیڈوکلیز ، اناکساغورس ، دیموقریطس وغیرہ سے جوڑتا ہے۔ تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ رازی حرانی لٹریچر اور حرانی تہذیب کی نشرو اشاعت کرنے والوں میں سے ایک ہے۔

رازی پر حرانی اثرات اس بات سے ظاہر ہیں کہ اس نے دنیا کے آغاز اور انجام کے بارے میں جو وضاحت پیش کی ہے وہ حرانیوں کے طریقے پر ایک اسطوری انداز کی ہے۔ رازی کے نزدیک ابتدا میں سوائے پانچ ابدی اصولوں کے اور کچھ نہیں تھا: خالق ، روح ، مادہ ، مکان اور زمان ! ان اصولوں میں سے روح کے اندر ایک عجیب خواہش پیدا ہوئی کہ وہ اپنی طرح کی ایک دوسری اصل یعنی مادے کے ساتھ اتصال کرے اور اس اتصال سے ایسی اشکال جنم لیں جو جسمانی مسرتوں کے حصول کی صلاحیت رکھتی ہوں ۔ لیکن مادہ اس اتصال سے گریزاں تھا ۔ اس موقع پر خالق نے مداخلت کر کے یہ مادی اور طبیعی دنیا تخلیق کی تاکہ روح اس کی پائدار اشکال سے لطف اندوز ہو سکے ۔ ساتھ ہی اس نے انسان کو پیدا کیا اور اپنی الوہیت کے سرچشمے سے اسے عقل سے نوازا اور طے کیا کہ اس کے اندر جو روح ہے وہ ایک دن اپنی اس دنیوی حالت خوابیدگی سے بیدار ہو گی اور اسے یہ یاد دلایا جائے گا کہ اس کا مقام ایک اعلیٰ اور برتر دنیا میں ہے ۔ یہ روح اس برتر دنیا کو واپس لوٹنے کے لیے تناسخ

(Transmigration) کے ایک سلسلے سے گزرے گی اور فلسفے کے اثر سے صاف اور لطیف ہو کر اس اعلیٰ اور برتر دنیا کو لوٹ جائے گی۔ اور جب تمام انسانی روحیں اس عمل سے گزر کر اس پہلی حالت کو لوٹ جائیں گی تو یہ دنیا ختم ہو جائے گی اور مادہ جسے خالق نے زبردستی جسم اور قالب کے ساتھ جوڑ دیا تھا پھر سے خالص اور بے ہیئت ہو کر اپنی اصل حالت میں واپس آ جائے گا۔

لیکن رازی دنیا کی تخلیق اور روح کے جسم کے بندھن سے آزاد ہونے کے اس رومانی بیان سے پوری طرح مطمئن نہیں تھا، جو مکالمہ فیدو میں سقراطی، افلاطونی نظریے کا بنیادی نکتہ ہے۔ وہ اس کے علاوہ دنیا کی تخلیق کے سوال پر ایک عقلی جواب چاہتا تھا۔ کیا دنیا ایک خاص وقت میں پیدا کی گئی یا یہ ایک قدرتی ضرورت کا حاصل تھی جس طرح کہ نوفلاطونی صدور کا نظریہ فرض کرتا ہے۔ اگر ضرورت کی وجہ سے تخلیق ہوئی تو خالق اسے پیدا کرنے پر مجبور ہو گیا تھا؟ اگر یہ ایک خاص وقت میں پیدا کی گئی تو خالق بھی اپنی مخلوق کی طرح وقت کے تصور کے تابع تھا؟۔ اگر اس کے برعکس ہم یہ کہیں کہ دنیا ایک آزاد ارادے کے عمل سے پیدا کی گئی تو ہم یہ سوال کرنے پر مجبور ہوں گے کہ خالق نے دنیا کو خلق کرنے کے لیے وہ خاص وقت کیوں چنا، کوئی دوسرا وقت کیوں نہیں؟

پانچ ابدی اصولوں سے متعلق اپنے خاص نظریے اور روح کے مادہ کے ساتھ اتصال کے ڈرامے سے، جس نے خالق کو طبیعی دنیا کے پیدا کرنے پر مجبور کیا تاکہ روح کو آسودگی حاصل ہو، رازی نے بڑی مہارت سے افلاطونی اور غالباً حرانی یا مانوی (Manichaean) عناصر کو اکٹھا کیا اور ان سے یہ نتیجہ نکالا کہ جیسا کہ افلاطون نے سکھایا، دنیا ایک خاص وقت میں پہلے سے موجود مادے سے تخلیق کی گئی۔ افلاطون کی طرح وہ یہ مانتا ہے کہ روح کا تناسخ ہی اس کی حتمی نجات کی شرط ہے جو اسے فلسفے کے مطالعے سے حاصل ہو گی اور وہ بار بار پیدا ہونے کے چکر سے بچ جائے گی۔

مسلم فلاسفہ کے برعکس رازی اس امکان کو رد کرتا ہے کہ فلسفہ اور مغرب کا میل ہو سکتا ہے۔ اس کی متعدد کتابوں مثلاً مخارق الانبیاء (انبیاء کی شعبدہ بازیاں) اور حیل المتنبیین (نبوت کے دعوے داروں کے حیلے) میں اس نے مذہب کے خلاف جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ اتنے سخت ہیں کہ ان کی مثال قرون وسطیٰ میں کم ہی ملتی ہے۔ اس پر یہ الزام ہے

کہ اس نے اثباتی مذاہب کے خلاف جو دلائل استعمال کیے وہ اس نے کسی حد تک معاصر مانوی لوگوں سے لیے تھے۔ رازی کے دلائل اس معاملے میں یہ ہیں:۔ طبعی طور پر سب انسان برابر ہیں، پیغمبروں کا یہ دعویٰ کہ ان کو عقلی یا روحانی برتری حاصل ہے ایک بلا جواز خودستائی ہے۔ پیغمبروں سے جو معجزات منسوب کیے جاتے ہیں وہ خیالی اساطیر اور عقیدت مندانہ روایتوں سے زیادہ کچھ نہیں۔ مذاہب کی تعلیمات واحد صداقت کے خلاف ہوتی ہیں اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کا رد کرتی ہیں۔ ایک اندھی روایت اور زیادہ تر رسم و رواج کی وجہ سے انسان اپنے مذہب کے ساتھ چمٹا رہتا ہے۔ مختلف مذاہب کی متعصبانہ اور انتہا پرستانہ پیروی ان جنگوں کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب ہے جو انسانیت پر تباہی لاتی ہیں۔ تاریخ میں اس امر کو نظر انداز کرنا مشکل ہو گا کہ مذاہب فلسفیانہ سوچ بچار اور سائنسی تلاش و جستجو کے ہمیشہ خلاف رہے ہیں۔ یہ نام نہاد آسمانی کتابیں پیغمبروں کی اپنی تصنیف کردہ ہیں۔ لیکن افلاطون، ارسطو، بقراط اور اقلیدس کی تحریروں نے انسانیت کی بڑی خدمت کی ہے۔ مذہب اور وحی کے خلاف رازی کے ان خیالات و نظریات کو سن کر اور پڑھ کر راسخ الاعتقاد بھی اور آزاد خیال لوگ بھی دونوں دم بخود رہ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سب لوگوں نے کھل کر اس کی تصانیف کی مذمت کی اور شاید یہی وجہ ہے کہ آج وہ کہیں دستیاب نہیں ہیں۔ آزاد خیال البیرونی جو ہندی فلسفے اور مذاہب کا طالب علم تھا وہ بھی اس مذمت میں شامل تھا۔ ابن حزم اپنی تصنیف کتاب الملل والنحل میں خاص طور پر رازی کے نظریات کو قابل ملامت ٹھہراتا ہے۔ حتیٰ کہ اسماعیلیوں نے بھی اس کی فلسفیانہ تعلیمات سے برأت کا اظہار کیا اور مشائین کو اس پر یہ اعتراض ہوا کہ وہ ارسطو کی صحیح تعلیمات سے ہٹ گیا تھا۔

رازی کہتا ہے کہ اس کے بعض معاصر یہ سمجھتے ہیں کہ دانائی ان مہارتوں کے حاصل کرنے میں ہے جو انسان کو نحو، شاعری اور بلاغت سکھاتی ہیں۔ لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ حقیقت سے بعید کوئی بات نہیں ہو سکتی۔ ان کے نزدیک صحیح معنی میں دانا فرد وہ ہے جو ریاضیات، طبیعیات اور مابعدالطبیعیات کے علوم میں اتنی اعلیٰ درجے کی مہارت حاصل کر لے، جو اس کی انسانی صلاحیت کے مطابق ہو۔ جب خدا نے انسانوں کو شروع ہی سے، اپنی خدائی کے جوہر سے، عقل کا تحفہ عنایت کر دیا، تو پھر ان کو وحی کی یا رسالت کی کیا

ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ رازی اس سے اتفاق کرتے ہوئے جواب دیتا ہے کہ انسان کو راستہ دکھانے اوراس کے اندر روشن خیالی پیدا کرنے کے لیے عقل ہی کافی ہے، چنانچہ رسالت ایک بےضرورت چیز ہے۔

رازی کے فلسفے کا ایک دوسرا قابل لحاظ رخ اس کی اخلاقیاتی فکر ہے جو اس کے رسالے ''طب روحانی'' میں دیکھنے میں آتی ہے جسے وہ طب جسمانی کے مقابل قرار دیتا ہے۔ اپنے اخلاقی نظریے کی بنیاد وہ سقراط اور افلاطون کی نفسیات پر رکھتا ہے جن کے نزدیک روح کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ عقلی یا الوہی، تنگ مزاج یا حیوانی اور شہوت پرست یا روئندہ (Vegetative) ۔ رازی کے نزدیک ان تین حصوں کا آپس میں تعلق یہ ہے کہ جو روئندہ ہے وہ جسم کی پرورش کرتا ہے جو روح کا آلۂ کار ہے اور جو تنگ مزاج اور تندخو ہے وہ شہوت پرست کو دبا کے رکھتا ہے۔ روح کا آخری اور انتہائی مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی اصل نیچر کو پہچانے اور معنوی دنیا میں جا شامل ہونے کے لیے سرتوڑ کوشش کرے، ورنہ وہ مسلسل تفکرات اور دکھوں میں گھری رہے گی۔

رازی کے نزدیک نیکی یہ ہے کہ انسان اپنی تند مزاج اور شہوت پرست روح کے حصول لذت کے میلان کو دبا کر رکھے، جسے وہ فطرت کی طرف واپسی قرار دیتا ہے، اس لیے کہ جو لذت ہے وہ اس تکلیف کے تناسب سے ہوتی ہے جو نیچرل حالت کو ترک کرنے سے ہوتی ہے۔ سب سے پرزور خواہش جس کے ساتھ لذت وابستہ ہے رازی کے نزدیک جنسی محبت (عشق) کی ہے جو ایک دفعہ اگر روح پر غلبہ پا لے تو انسان کو جانور کی سطح پر لے آتی ہے، تاہم جانور تو ہر طرح سے اپنی جنسی خواہش کی تکمیل کر لیتے ہیں، لیکن انسان کو جب تک اس کی محبوب شخصیت میسر نہ ہو، وہ یہ خواہش پوری نہیں کر سکتا اور اس جستجو میں وہ اپنے آپ کو خواہش کا اور شخص مطلوب کا غلام اور مطیع بنا لیتا ہے اور اس راہ میں وہ طرح طرح کی مشکلات، تفکرات اور بیماریٔ کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے لوگ یہ نہیں سوچتے کہ جلد یا بدیر محبوب کو تو بچھڑنا ہی ہے یا اس دنیا سے چلے جانا ہے تو اس صورت میں ان کے دکھ درد اور زیادہ بڑھ جائیں گے۔ تو کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ انسان شروع سے ہی اپنے جنسی جذبات کو حد کے اندر رکھے۔

رازی کو اس سے نفرت ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ پر درد اور تکلیف وارد کرے۔ وہ

ہندوؤں کی خود ایذا رسانی کو مثلاً جسم کو دھوپ میں جلانے یا اسے نوکیلی سلاخوں پر لٹانے کی سخت مذمت کرتا ہے۔ اسی طرح وہ بہت سے عیسائیوں کی راہبانہ اور تارک الدنیا زندگی کو بھی ناپسند کرتا ہے جو بعض مسلم صوفیہ نے بھی اختیار کی ہے۔ وہ مسلم زاہد اور عابد لوگوں کی اس عادت کو بھی مذموم سمجھتا ہے جو اپنا سارا وقت مساجد میں گزار دیتے ہیں اور اپنے روزگار کی خاطر کوئی کام نہیں کرتے۔ چنانچہ وہ روکھی سوکھی کھا کر اور موٹا جھوٹا پہن کر گزر بسر کر لیتے ہیں۔

رازی کے نزدیک روح کی تطہیر اور اس کا علاج اس طرح ہو سکتا ہے کہ برائی کے ان میلانات کا تجزیہ کیا جائے جن کی طرف اس کا جھکاؤ ہے اور جن سے ایک اخلاقی فلسفی کو اسے بچانا چاہیے۔ یہ غلط میلانات اس طرح کے ہو سکتے ہیں، جیسے تکبر، حسد، غصہ، دروغ گوئی، حرص، پرخوری، شراب نوشی، بڑھی ہوئی جنسی خواہش، دنیوی شان و شوکت کی چاہت اور موت کا ڈر۔ رازی سمجھتا ہے کہ یہ آخری میلان طبع یعنی موت کا ڈر سب سے زیادہ قابل نفرت ہے اس لیے کہ یہ انسان کو مکمل مایوسی یا تفکر میں مبتلا کیے رکھتا ہے۔ موت کا ڈر دور کرنے کے لیے رازی دو راستے تجویز کرتا ہے۔ ایک یہ سمجھنا کہ موت کے بعد انسان ایک ایسی حالت میں زندگی میں داخل ہو گا جو اس موجودہ سے بہتر ہو گی، خاص طور پر ان لوگوں کے لیے جو موت کے بعد روح کی بقا پر اور اچھے اعمال کے نتیجے میں انعام پانے پر یقین رکھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ان لوگوں کو یہ سمجھانا چاہیے کہ موت کا ڈر بالکل بے معنی ہے، اس لیے کہ جیسا کہ فلسفی اپیقورس نے کسی کو اپنے ایک خط میں لکھا تھا، موت کے بعد کوئی درد یا زخم باقی نہیں رہے گا اس لیے کہ درد یا زخم کا تعلق تو انسانی حس کے ساتھ ہے، جو موت کے بعد ختم ہو جائے گی۔

عجیب بات یہ ہے کہ اپنے ملحدانہ خیالات کے باوجود رازی اپنی کتاب (فلسفیانہ زندگی) میں کہتا ہے کہ انسان کو جہاں تک ہو سکے خدا کی صفات اپنانی چاہئیں۔ چنانچہ خدا کے سب سے زیادہ قریب وہ شخص ہو گا جو بہت دانا ہے، بہت عادل ہے، بہت مہربان اور رحیم ہے۔ رازی کے لیے فلسفہ محض ایک تعلیم نہیں ہے، بلکہ زندگی کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی پہلے جاننا اور پھر اس پر عمل کرنا۔

آزاد خیالی کی ترقی

جیسا کہ ہم نے اوپر سرخسی اور رازی کے حالات میں دیکھا، یونانی فلسفے اور معتزلہ کے علم کلام نے عقل و خرد کی جو لہر ہر طرف پیدا کر دی تھی وہ دسویں اور گیارہویں صدیوں میں اور زیادہ طاقتور ہو گئی۔ ابن الراوندی (م ۹۱۱) اس آزاد خیالی کی ایک اور مثال ہے۔ مذہب میں اس کے شکوک و شبہات اس قدر بڑھے کہ اس نے رسالت اور وحی کے تصور کو ہی رد کر دیا اور کہا کہ عقل بغیر کسی آسمانی وحی کے حقیقت اور جھوٹ میں تمیز کر سکتی ہے اور قرآن کا ادبی معجزہ بھی عقلی طور پر مستحکم نہیں ہے' اس لیے کہ یہ کوئی غیر ممکن بات نہیں ہے کہ عرب کا ایک قبیلہ (قریش) فصاحت و بلاغت میں دوسرے قبائل سے ممتاز ہو' پھر یہ کہ اس قبیلے کا ایک گروہ دوسرے تمام لوگوں سے زیادہ فصیح و بلیغ ہو۔ اور اس کے بعد یہ کہ اس گروہ کا ایک خاص فرد (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم) باقی سب لوگوں سے زیادہ فصیح و بلیغ ہو اور اگر یہ مان بھی لیں کہ وہ خاص فرد تمام عرب قوم میں سے زیادہ فصیح و بلیغ ہے تو مثلاً اہل ایران پر جو عربی نہیں جانتے، اس دلیل کا کیا اثر ہو گا؟ اور کون سی اثباتی شہادت اس کے حق میں لائی جا سکتی ہے۔

یہ جو اہل ایران کا حوالہ دیا گیا۔ اس کا ایک خاص مقصد تھا۔ وہ یہ کہ اسلام کے خلاف جو بھی آزاد خیال لوگ ہوئے۔ جنہیں زندیق کہا جاتا ہے۔ وہ مانوی بدعتی افکار سے متاثر اہل ایران تھے جو عربوں کے خلاف مذہبی اور قومی محاذ پر نبرد آزما تھے۔ ان میں سب سے مشہور نام ابن المقفع (م ۷۵۹) کا ہے۔ جو ایک نامور ادیب تھا اور جس کا ذکر اوپر ارسطو کی کتابوں کے ترجموں کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ دوسرے بدنام زندیقوں میں ابن الراوندی کا استاد ابوعیسیٰ وراق (م ۹۰۹) تھا اور شاعر بشار ابن برد (م ۷۸۳) تھا جس کا المناک انجام ابن المقفع کی طرح ہوا کہ وہ زندقے کے الزام میں قتل کر دیا گیا۔

ابوعیسیٰ وراق پرانا معتزلی تھا اور آسمانی مذاہب پر حملوں میں اپنے شاگرد سے بھی زیادہ شدید تھا۔ اس کے جو رسائل باقی رہ گئے ہیں ان میں کتاب المقالات اور الرد علی الفرق الثلاثہ (تین فرقوں کی تردید میں) ہیں۔ ان رسائل میں وہ یہودیت پر اور اس کے ساتھ مسیحیت کے تین فرقوں: یعقوبیوں، نسطوریوں اور ملکائیتوں (Melchites) کو اس بنیاد پر

اپنی تنقید کا نشانہ بناتا ہے کہ ان کے تنائج ,ور تثلیث کے عقائد ارسطوئی منطق کے اصولوں پر پورے نہیں اترتے۔ یہ حملہ اس سے نصف صدی پیشتر کندی کے حملے کی طرح جس کا یحییٰ بن عدی نے جواب دیا تھا' نویں اور دسویں صدی میں مسلم اور مسیحی علمائے کلام کے درمیان بہت مشہور مقابلوں میں سے ایک ہے۔

ابوالعلاء معری

تاہم عربوں کی ادبی تاریخ میں سب سے بڑا آزاد خیال ابوالعلاء معری تھا۔ جوایک غیر معمولی ادبی مرتبہ اور شخصی جرات رکھنے والا شاعر تھا۔ وہ معرہ (شام) میں پیدا ہوا۔ حلب اور بغداد میں اس نے زندگی گزاری۔ ۱۰۵۷ء میں چوراسی برس کی عمر میں فوت ہوا۔ معری کے خیالات میں ایک ہندی رنگ طبیعت کی وجہ سے ایک ایسی گہری مایوسی پائی گئی جس کی اسلام میں پہلے کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس نے گوشت اور مچھلی سے مکمل پرہیز کرتے ہوئے ایک سبزی خور کی زندگی گزاری۔ وہ پرندوں کا شکار تو کیا ایک مچھر مارنے کا روادار بھی نہیں تھا۔ معری نے اپنے شعروں میں کہا کہ یہ زندگی تمام کوفت اور تھکن ہے، مجھے حیرت اس پر ہوتی ہے جو اس دنیا میں زیادہ جینے کی آرزو رکھتا ہے۔ چنانچہ اس نے دنیا کی اس زندگی کو رد کرتے ہوئے یہ خواہش کی کہ موت کے بعد اس کے کتبے پر یہ شعر لکھا جائے:

یہ ظلم میرے باپ نے مجھ پر کیا تھا (کہ مجھے اس دنیا میں لایا) مگر میں نے یہ ظلم کسی پر نہیں کیا۔

مذہبی عقائد میں معری نے لاادریت کا موقف اختیار کیا۔ اس نے کہا کہ عقل کے سوا کوئی امام نہیں جو انسان کی صبح و شام رہنمائی کرے۔ چنانچہ اپنے ایک شعر میں اس نے انسانیت کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔ ایک وہ جو عقل رکھتے ہیں لیکن ان کا کوئی مذہب نہیں ہوتا' دوسرے وہ جو دیندار تو ہوتے ہیں لیکن عقل سے انہیں کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ وہ یہاں تک گیا کہ اس نے اپنے وقت کے تمام مذہبی عقائد کو غلط یا مضحکہ خیز قرار دیا۔ اپنے مندرجہ ذیل شعروں میں وہ زردشتی مذہب، ہندومت۔ یہودیت، مسیحیت اور اسلام کو ایک ہی طرح ناقابل فہم قرار دیتا ہے۔

''میں حیران ہوں کسریٰ اور اس کے حواریوں پر اور اس ریت پر کہ انسانوں کے منہ گائے کے پیشاب سے دھوئے جائیں اور یہودیوں کی اس بات پر کہ خدا کو (قربانی کے)

لہو کے چھینٹے اور بھنے گوشت کی باس پسند ہے اور عیسائیت کے اس عقیدے پر کہ خدا پر پیچ پیچ ظلم و جبر ہوا تھا اور وہ اس سے بچنے کے لیے کچھ بھی نہ کر سکا اور ان لوگوں پر جو کنکریاں مارنے اور پتھر کو بوسہ دینے کے لیے دور دراز کا سفر کر کے آتے ہیں۔ کوئی حیرت جیسی حیرت ہے لوگوں کی ان باتوں پر ! کیا ان میں سے کسی کو بھی حقیقت کا چہرہ دکھائی نہیں دیتا!''

معری کو قریبی علاقے لطاکیہ میں مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان واقع ہونے والے پرشور تصادم پر بھی حیرت ہوتی ہے چنانچہ اپنے ایک دوسرے شعر میں اس پر مایوسی کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے:

''ہر گروہ اپنے مذہب کا دفاع کرتا ہے مجھے حیرت ہوتی ہے کہ سچائی آخر کہاں ہے''

عمر خیام

لاادریت کا یہ رویہ عربی شاعروں میں کوئی زیادہ ڈرامائی اور بلیغ انداز میں سامنے نہیں آتا، لیکن اس کو کم از کم نیشاپور کے عمر خیام (م۱۱۲۳) کی صورت میں ایک فارسی ترجمان ضرور میسر آ گیا۔ ایک بڑا ریاضی دان اور عالم فلکیات ہونے کے ساتھ ساتھ اس نے '' رباعیات'' کی صورت میں انسانیت کو بڑا ادبی ذخیرہ عنایت کیا۔ جن میں اس نے انسانیت کی زبوں حالی اور انسانی زندگی کے بے نتیجہ ہونے پر اسی مایوسی اور دکھ کا اظہار کیا جن کا اظہار دوسری حساس روحیں، جن میں بیسویں صدی کے وجود بھی شامل ہیں، کرتی چلی آئی ہیں۔ عقل کے ساتھ ایک دلچسپ وقت گزارنے اور علم ہیئت کا شغل اختیار کرنے کے بعد، خیام کہتا ہے، میں نے بالآخر دختِ رز کی باہوں میں پناہ لی۔ یا جیسا کہ ایڈورڈ فٹز جیرلڈ کے لازوال ترجمے کے ۱۸۶۸ کے ایڈیشن میں آتا ہے:

'' تم جانتے ہو میرے دوست کہ میں نے کتنی دلیری سے اپنے گھر میں ایک نئے ازدواج کے لیے دورِ نوشی رچایا۔ میں نے اپنے بستر سے قدیم بنجر خیال کو الگ کر دیا اور اس کی جگہ دختِ رز کو اپنی زوج بنا لیا

اس لیے کہ کوئی چیز ہے یا نہیں ہے اگرچہ اس کے لیے قاعدہ موجود ہے، لیکن میں اسے منطق سے کام لے کر بیان کرتا ہوں۔ اگر کوئی دنیا کی چیزوں میں سے کسی چیز کی تہہ تک پہنچنا چاہے تو سچی بات ہے میں سوائے شراب کے کسی چیز کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتا''

قسمت کی بالادستی کے بارے میں خیام کہتا ہے:

''حرکت کرتی ہوئی انگلی لکھتی ہے اور لکھ کر آگے بڑھ جاتی ہے۔ تمہاری ساری نیکی اور سمجھ بھی اسے واپس نہیں لاسکتی کہ آ کر آدھی سطر ہی مٹا دے۔ نہ تمہارے آنسو ہی اسے دھو سکتے ہیں''

تاہم اس کی مایوسی ان شعروں میں عروج پر پہنچ جاتی ہے جن میں وہ کہتا ہے کہ شیطان کے تخت تک پہنچ جانے کے بعد اور بطور ایک ہیئت داں کے راستے میں بہت سے عقدے حل کر لینے کے باوجود وہ قسمت کا راز کبھی نہ پا سکا۔

''ایک دروازہ تھا جس کی کوئی چابی مجھے نہ ملی، ایک پردہ تھا جس کے اندر میں جھانک نہیں سکتا تھا۔ ایک چھوٹی سی بات تھی تیرے اور میرے بارے میں، پھر نہ تم تھے اور نہ میں تھا!''

☆☆☆☆☆

باب ٦

دسویں اور گیارہویں صدی میں
نوفلاطونیت اور نوفیثاغورثیت

فارابی، ابن سینا، اخوان الصفاء

دسویں صدی میں فلسفیانہ ثقافت کی گرم بازاری

بجستانی، ابوحیان التوحیدی، یحییٰ بن عدی، مسکویہ

فارابی (۸۷۰-۹۵۰)

کندی کی انتخابیت پسند فکر میں ارسطو کی مابعد الطبیعیات اور رواقیوں کی اخلاقیات کی طرف رجحان دیکھنے میں آیا۔ لیکن رازی کا نقطہ نظر لازماً افلاطونی تھا، جس میں کچھ حرانی اور مانوی افکار کے اضافے کیے گئے۔ اسلام میں البتہ پہلا باضابطہ فلسفی محمد ابن محمد ابن طرخان ابن ازلغ الفارابی تھا، جس نے اسلامی نوفلاطونیت کی بنیاد رکھی۔ اس کا نظام فلسفہ افلاطونیت، ارسطوئیت اور تصوف کا ایک تخلیقی امتزاج تھا۔

ابونصر فارابی تقریباً ۸۷۰ میں پیدا ہوا اور ۹۵۰ میں وفات پائی۔ سیاسی اور معاشرتی ہنگاموں اور شورشوں سے الگ تھلک رہ کر اس نے اپنے آپ کو غور و فکر اور قیاس آرائی کے لیے وقف کر دیا۔ اس نے بہت سی تصانیف چھوڑیں اور اس کی وفات کے کافی عرصہ بعد تک اس کے فلسفے نے مشرق اور مغرب میں علمی سوچ بچار کا ایک معیار قائم کر دیا۔ ۹۵۰ میں اس کی وفات کے ایک ہزار سال بعد بعض ترک سکالروں نے مخطوطات کی شکل میں اس کی

بعض تصانیف کا کھوج لگایا اور اس کی فکر کے بارے میں بعض مشکلات رفع کرنے کی کوشش کی۔ تاہم یہ کوششیں ابھی تک جاری ہیں اور جب تک اس کی زندگی اور تصانیف کے متعلق مزید کچھ دریافتیں سامنے نہیں آ جاتیں اس کے بارے میں موجود مآخذ سے ہی کام لینا پڑے گا۔

فارابی کی زندگی کے حالات معلوم نہیں ہیں۔ اس لیے کہ نہ اس نے اپنی سوانح لکھی اور نہ اس کے کسی شاگرد نے۔ ابن خلکان نے وفیات الاعیان میں اس کا جو مفصل تذکرہ لکھا ہے اس کی صحت کے بارے میں بہت کچھ شک کیا جاتا ہے۔ فارابی کی زندگی کے دو دور تھے۔ ایک اس کی پیدائش سے لے کر پچاس برس کی عمر تک۔ اس عرصے کے بارے میں بس اتنا ہی معلوم ہے کہ وہ فاراب کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا۔ وہ پیدائشی اعتبار سے ترک تھا اور اس کا باپ ایک جرنیل تھا اور خود اس نے کچھ عرصہ قاضی کا کام کیا تھا۔ البتہ یہ ضرور معلوم ہے کہ نویں صدی کے آغاز سے ہی فاراب میں ایک ثقافتی اور دانش ورانہ تحریک چلی جس سے علم و ادب کو فروغ حاصل ہوا' چنانچہ عربی کی مشہور لغت ''الصحاح'' کا مصنف جوہری اس کا ہمعصر تھا۔ اس تحریک کے اثر سے فارابی نے فقہ' حدیث اور تفسیر کا علم حاصل کیا۔ ترکی زبان کے علاوہ اس نے عربی اور فارسی زبان بھی سیکھی اور ان کے علاوہ اس نے کوئی زبان سیکھی ہو' یہ مشکوک ہے اور یہ جو ابن خلکان نے کہا کہ فارابی ستر زبانیں جانتا تھا تو اس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ مزید علم حاصل کرنے کے شوق میں وہ اپنے وطن سے نکل کھڑا ہوا۔ اس سے اس کی زندگی کا دوسرا دور شروع ہوا (جو پچاس برس سے اسی برس تک رہا)۔ اس میں اس نے پہلے بغداد میں پڑاؤ کیا جہاں اس کی ملاقات بعض فلاسفہ اور مترجمین سے ہوئی۔ جب اسے منطق میں دلچسپی پیدا ہوئی تو وہ اس وقت کے بڑے فلسفی بشر متا ابن یوسف کے حلقے میں پہنچ گیا۔ اس نے ابن یوسف سے منطق کی تعلیم حاصل کی اور اس میں وہ اپنے استاد سے بھی آگے نکل گیا۔ جب اس نے منطق میں بہت نمایاں مقام حاصل کر لیا تو اسے ''المعلم الثانی'' کا لقب دیا گیا (المعلم الاول خود ارسطو تھا)۔

فارابی بغداد میں بیس برس رہا۔ اس کے بعد اس کی توجہ اس وقت کے ایک دوسرے ثقافتی مرکز حلب کی طرف مبذول ہوئی۔ وہاں سیف الدولہ کے دربار میں بہت بڑے شعراء' علمائے لغت و نحو' فلاسفہ اور دوسرے اہل کمال کا مجمع ہوتا تھا اور عربوں کے ساتھ دربار کی

قدرتی ہمدردیوں کے باوجود اس ثقافتی فضا میں ایرانیوں، ترکوں اور عربوں میں کوئی فرق و امتیاز نہیں رکھا جاتا تھا اور وہ آپس میں بحث و مناظرہ کرتے تھے۔ سوائے چند ایک مختصر سفروں کے فارابی اپنی وفات تک شام ہی میں رہا۔ ابن ابی اصیبعہ کے مطابق اس نے عمر کے آخری حصے میں مصر کا سفر کیا تھا، جہاں طولونیوں اور اخشیدیوں کے عہد میں ایک اچھا ثقافتی ماحول تھا۔ لیکن بیہقی کا یہ کہنا کہ وہ دمشق اور عسقلان کے درمیان سفر کرتے ہوئے ڈاکوؤں کے ہاتھوں مارا گیا، کسی طرح بھی قابل اعتبار نہیں ہے۔ اس طرح کا انجام شاعر متنبی کا ضرور ہوا تھا، فارابی کا نہیں۔ سیف الدولہ کے دربار میں فارابی نے ایسی قدر و منزلت پائی کہ اس کے جنازے میں سیف الدولہ نے تمام مصاحبین اور ہمراہیوں کے ساتھ شرکت کی۔

تصانیف

فارابی کے سوانح نگار (مثلاً قفطی اور ابن ابی اصیبعہ) اس کی تصانیف کی تعداد ستر بتاتے ہیں۔ فارابی کی تصانیف کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حصہ منطق کے موضوع پر اور دوسرا باقی موضوعات پر۔ منطق پر اس کی تصانیف ارسطو کے ارغنون (Organon) کے مختلف حصوں سے متعلق ہیں، وہ یا تو ان پر اظہار رائے کرتی ہیں یا ان کو آسان زبان میں پیش کرتی ہیں۔ لیکن ان میں سے اکثر تصانیف مخطوطوں کی شکل میں ہیں۔ اس کی تصانیف کا دوسرا حصہ فلسفے کی دوسری شاخوں: طبیعیات، ریاضیات، مابعد الطبیعیات، اخلاقیات اور سیاسیات سے بحث کرتا ہے۔ اس میں سے اچھا خاصا حصہ دستیاب ہے اور اس سے فارابی کے فلسفے کے مختلف پہلوؤں کے متعلق ایک واضح رائے قائم ہوتی ہے۔

ابن خلکان کا یہ خیال غالباً صحیح ہے کہ اس نے اکثر کتابیں بغداد اور دمشق میں لکھیں اور کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی کہ اس نے پچاس برس کی عمر سے پہلے ان میں سے کوئی کتاب لکھی ہو۔ فارابی کا اسلوب مختصر اور وضاحت لیے ہوئے ہے۔ وہ تکرار اور فضول باتوں سے اجتناب کرتا ہے۔ اسے جو کچھ بھی کہنا ہوتا ہے اختصار کے ساتھ اور نپے تلے الفاظ میں کہتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ فارابی سینہ بسینہ تعلیم دینے کے حق میں تھا اور نہیں چاہتا تھا کہ فلسفہ عوام اور بے علم لوگوں کے لیے دستیاب کیا جائے۔ وہ کہتا تھا کہ فلاسفہ کو چاہیے کہ وہ اپنے خیالات پیچیدگی، پراسراریت اور ابہام میں لپیٹ کر پیش کریں۔ چنانچہ آج بھی فارابی کے

بعض مقولات میں جو معانی چھپے ہوئے ہیں ان کو آسانی سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس کا سب سے بڑا مقصد ارسطو کی تصانیف کے مقاصد اور ان کے اسالیب کا مطالعہ تھا۔ فارابی نے علوم کی جو درجہ بندی کی وہ اسلامی فکر کی تاریخ میں سب سے پہلی کوشش تھی۔

اپنی تحریروں میں اس کا اصل مقصد ہمیشہ کسی نظریے کی اساس اور کسی عقیدے کی بنیاد کی وضاحت کرنا ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی پیچیدگیوں کو صاف کرنا اور متنازعہ فیہ سوالات پر بحث کرنا تاکہ مسئلے کے صحیح نتائج تک پہنچا جا سکے۔

فارابی کی تصانیف دسویں اور گیارہویں صدیوں میں مشرق میں دور دور تک پھیل گئیں اور بالآخر وہ مغرب میں پہنچ گئیں جہاں بعض اندلسی سکالر فارابی کے مرید بن گئے۔ اس کی کچھ تحریروں کا عبرانی اور لاطینی زبان میں ترجمہ کیا گیا اور ان کا یہودی اور عیسائی علمائے کلام پر خاصا اثر پڑا۔ فارابی کی یہ تصانیف انیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں شائع کی گئیں اور ان کے بعض جدید یورپی زبانوں میں ترجمے ہوئے۔

فلسفہ

فارابی کے فلسفے کی کچھ نمایاں خصوصیات اور بالکل واضح مقاصد ہیں۔ اس نے قدیم فلاسفہ کے بعض مقاصد اپنا لیے۔ انہیں اپنے ثقافتی ماحول کے مطابق بنانے کے لیے ان کو نئے سرے سے تعمیر کیا اور انہیں اس طرح سے مربوط کیا کہ اس کا فلسفہ سب سے زیادہ منظم اور ہم آہنگ ہو گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس نے اپنے فلسفے میں کچھ غلط مفروضات قائم کیے ہوں اور ایسی قیاس آرائیوں سے کام لیا ہو جنہیں جدید سائنس نے رد کیا ہے، لیکن فارابی کے فلسفے نے بہت اہم کردار ادا کیا اور آگے چل کر مختلف مکاتب فکر کو کافی متاثر کیا۔ اس کے فلسفے کے اہم عناصر یہ تھے:

۱۔ منطق ۲۔ فلسفے کی وحدت ۳۔ دس عقول کا نظریہ
۴۔ عقل انسانی کا نظریہ ۵۔ وحی و الہام کا نظریہ ۶۔ قرآن کی تعبیر

۱۔ منطق

فارابی کی تصانیف کا ایک بڑا حصہ منطق کے مطالعے سے متعلق ہے لیکن یہ تقریباً ارسطو کی ارغنون کے بیان و توضیح تک محدود ہے۔ فارابی کا خیال ہے کہ "منطق کا فن ایسے

ضابطے مہیا کرتا ہے جن کی اگر پابندی کی جائے تو وہ ذہن کو صحیح سمت میں لے جاتے ہیں اور انسان کو غلطیوں سے بچا کر سچائی کی سیدھی راہ پر ڈال دیتے ہیں"۔ اس کے نزدیک منطق کا تعلق معقولات کے ساتھ ایسا ہے جیسا نحو و لغت کا الفاظ کے ساتھ یا علم عروض کا شاعری کے ساتھ۔

منطق کا موضوع اس کے وہ عنوانات ہیں جن کے تحت معقولات کے قوانین کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ یہ آٹھ عنوانات ہیں

۱-Categories ۲-Interpretations ۳-First Analytics ۴، Second Analytics ۵-Topics ۶، Sophistics ۷-Rhetorics ۸-Poetics اور یہ سب کے سب منطق کے اصل مقاصد سمجھے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ فارابی یہاں ارسطو کی پیروی کرتا ہے۔ اگرچہ وہ Rhetorics اور Poetics کو منطق کی شاخیں سمجھتا ہے۔

فارابی نے منطق کے موضوع پر دو اہم کام سرانجام دیئے۔ ایک یہ کہ اس نے ارسطو کی منطق کو عرب لوگوں کے لیے باقاعدہ طریقے پر اور بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا اور اس سلسلے میں جب ارسطو کی قیاس آرائی کا اصول بیان کیا تو اس کے لیے مثالیں اپنے عرب ماحول سے لیں تاکہ وہ لوگوں کی سمجھ میں آسانی سے آ سکے۔ دوسرے یہ کہ اس نے استدلال کو پانچ اجزاء میں تقسیم کرنے کے لیے بنیاد فراہم کی۔ اس نے کہا کہ استدلال اگر حالت یقین تک لے جاتا ہے تو وہ ایضاحی (Demonstrative) ہے اگر اس سے نیک نیتی کے ساتھ تحقق کا سا تاثر حاصل ہوتا ہے تو یہ جدلیاتی (Dialectical) ہے اور اگر اس سے بدنیتی اور فریب کے ساتھ تیقن کا سا تاثر حاصل ہوتا ہے تو یہ (Sophisticated) ہے۔ ہاں اگر یہ ایک اغلب رائے قائم کرنے میں مدد دے تو یہ خطیبانہ (Rhetorical) ہے اور اگر یہ ایسے تخیلی عمل کی طرف رہنمائی کر کے جو نفس کے لیے مسرت یا دکھ کا باعث ہو تو یہ شاعرانہ (Poetical) ہے۔ استدلال کی یہ صورتیں حالات کو سامنے رکھ کر اور حاضرین کے معیار کو دیکھتے ہوئے استعمال کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً فلاسفہ اور سکالر ایضاحی استدلال سے کام لیتے ہیں۔ علمائے کلام صرف جدلیاتی قیاس آرائی کا سہارا لیتے ہیں۔ وعلی ہذا القیاس۔

فلسفے کی وحدت

فارابی کہتا ہے کہ جب سچائی کی تلاش سب فلاسفہ کا واحد مقصد ہے تو ان سب کو ایک

دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ افلاطون اور ارسطو' جو فلسفہ کی بنا رکھنے والے اور اس کے اصولوں کو وضع کرنے والے ہیں' ان میں دراصل ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ ظاہری طور پر ان کے درمیان کچھ رسمی طرح کے اختلافات پائے جاتے ہیں ۔ چنانچہ فارابی فلسفہ کے ایک ہی مکتب میں یقین رکھتا ہے اور وہ ہے سچائی کا مکتب! اس کے خیال میں مشائین' افلاطونیین' رواقیین اور ابیقیوریین کی اصطلاحیں فلاسفہ کے مختلف گروہوں کے صرف نام ہیں اور یہ سب کے سب فلسفے کا ایک ہی سکول ہیں۔ ان فلاسفہ کے معاملے میں یہ جو بے جا طرف داری اور عصبیت برتی گئی تو یہ کم و بیش ان فلاسفہ کے انتہا پرست پیروکاروں کا کیا دھرا تھا۔ بجائے اس کے کہ وہ مختلف فلاسفہ کے نظریات کے درمیان موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرتے' ان مریدوں نے اختلافات کو ہوا دے کر اور بعض اوقات ان نظریات کو غلط رنگ دے کر ان دو عظماء (افلاطون اور ارسطو) کے درمیان اختلافات کی خلیج وسیع کرنے کی کوشش کی۔ فلسفے کے ایک ہونے کے اس عقیدے میں فارابی تنہا نہیں تھا۔ اس سے پہلے اسی طرح کا خیال بعد کے یونانی مکاتب' خصوصاً سکندریہ کے مکتب کے فلاسفہ ظاہر کر چکے تھے۔ جب فرفوریوس اپنے استاد فلاطینوس کا ذکر کرتا ہے تو کہتا ہے کہ اس نے مشائین اور رواقیین کے افکار کو فلاطینوس کی تصانیف میں ایک دوسرے کے ساتھ مدغم پایا ہے۔ بلکہ فرفوریوس نے اپنے بہت سے رسائل میں یہ کوشش کی کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں کے درمیان مفاہمت پیدا کی جائے۔ لیکن ان لوگوں نے سب کے سب فلاسفہ کو ایک ہی مکتب میں جمع کرنے کا کبھی نہ سوچا۔ یہ فارابی کے خیال میں ایک فروگزاشت تھی' جس کی طرف اس نے اپنی تحریروں میں بار بار اشارہ کیا ہے۔

مذہبی صداقت اور فلسفیانہ صداقت معروضی طور پر ایک ہیں' اگرچہ رسماً یہ ایک دوسرے سے مختلف دکھائی دیتی ہیں ۔ فارابی کے اس خیال نے فلسفہ اور اسلامی عقاید کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کو ممکن بنا دیا۔ کوئی شک نہیں کہ فارابی پہلا سکالر ہے جس نے اس ہم آہنگی کی بنیاد پر فلسفے کی ایک نئی عمارت کھڑی کرنے کی کوشش کی۔ بعد کے فلاسفہ اس کے کھینچے ہوئے ان خطوط پر چلے۔ ابن سینا نے اس کے افلاطونی پہلوؤں کی تشریح اور نقشہ سازی میں اپنا وقت صرف کیا۔ جبکہ ابن رشد کی کوشش یہ رہی کہ ارسطوئی فلسفہ اور مذہب کے درمیان

مفاہمت کی کوئی راہ ڈھونڈی جائے۔

مفاہمت کے اس نظریے کی بنیاد دو باتوں پر رہی ہے: ایک یہ کہ مشائی فلسفے پر نظر ثانی کر کے اسے افلاطونی لباس میں پیش کیا جائے' تاکہ یہ اسلامی عقائد کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ ہو سکے۔ دوسرے یہ کہ جو مذہبی صداقتیں ہیں ان کی عقلی تعبیر کی جا سکے۔ چنانچہ فارابی ایک طرف فلسفے کی تشریح مذہبی طریقے سے کرتا ہے اور دوسری طرف مذہب پر فلسفیانہ رنگ چڑھا لیتا ہے اور اس طرح دونوں کو باہم ملتی ہوئی سمتوں میں آگے بڑھاتا ہے تاکہ وہ ایک نکتے پر جمع ہو سکیں اور ایک دوسرے کے ساتھ ہم وجود ہوں۔ مشائی فلسفے کی نظر ثانی کا تعلق دو نظریوں کے ساتھ ہے۔ ایک کائناتی اور دوسرا نفسیاتی' یعنی دس عقول کا نظریہ اور عقل انسانی کا نظریہ ! فارابی کی عقلی تشریح کا انحصار دو دوسرے نظریات پر ہے۔ ان میں سے پہلے کا تعلق الہام و نبوت سے ہے اور دوسرے کا قرآن کی تعبیر سے' فارابی کا سارا فلسفہ ان چار نظریات میں سما جاتا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں اور جو سب کے سب ایک ہی مقصد تک پہنچنا چاہتے ہیں۔

عقول عشرہ کا نظریہ

یہ نظریہ اسلامی فلسفے کا ایک اہم حصہ ہے' کہ یہ دو دنیاؤں: آسمان اور زمین کی تشریح کرتا ہے۔ یہ حرکت اور تغیر کے فینا مینا کی تعبیر پیش کرتا ہے اور طبیعیات اور فلکیات کے لیے بنیاد مہیا کرتا ہے۔ اس کا سب سے بڑا مقصد ذات واحد اور کل کا مسئلہ حل کرنا اور ایک قابل تغیر وجود کا مقابلہ ناقابل تغیر وجود سے کرنا ہے۔ فارابی کا عقیدہ ہے کہ ذات واحد یعنی خدا بذات خود ضروری ہے۔ اسے اپنے وجود یا بقا کے لیے کسی دوسری چیز کی ضرورت نہیں۔ وہ ایک ایسی عقل ہے جو اپنے آپ کو سمجھ سکتی ہے۔ وہ عاقل و فہیم بھی ہے اور قابل فہم بھی۔ وہ اپنے جوہر میں یکتا ہے۔ کوئی چیز بھی اس جیسی نہیں۔ اس کا کوئی مقابل نہیں اور نہ کوئی اس کے برابر کا ہے۔

اگر اوپر کے یہ مقدمات تسلیم کر لیے جاتے ہیں تو خدا کا اس کائنات پر اثر کس طرح کا ہو گا اور اس کے اور کلُ کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہو گی؟ فارابی نے ایک طرح کے صدور کی مدد سے ان مسائل کا حل ڈھونڈنے کی سعی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات واجب سے صرف ایک چیز صادر ہوتی ہے' جس کا سبب اس کا عرفان ذات اور اس کی اچھائی ہے۔

یہ صدور کرنیوالی چیز عقل اول ہے۔ اس طرح عرفان تخلیق کے مساوی ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ وجود میں آنے کے لیے کسی چیز کا متصور ہو جانا ہی کافی ہے۔ یہ عقل اول ذات واحد کو اور خود اپنے آپ کو سوچتی ہے۔ یہ اپنے آپ میں واحد بھی ہے اور ان حالات کی وجہ سے کثیر بھی۔ یہاں سے فارابی حالتِ تعدّد کی طرف پہلا قدم اٹھاتا ہے۔ ذات واحد کی عقل اول جب سوچتی ہے تو اس سے ایک دوسری عقل صادر ہوتی ہے اور جب یہ دوسری عقل اپنے بارے میں اس طرح سوچتی ہے کہ وہ بذات خود ممکن ہے تو اس سے پہلے مرحلے پر فلک کے مادہ اور ہیئت (Form) کا صدور ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ہر خطہ سماوی کی مخصوص ہیئت ہوتی ہے جو اس کی روح ہوا کرتی ہے۔ اس طرح صدور کا یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔تا آنکہ دس عقول اور نو سماوی خطے اور ان کی نو روحیں مکمل ہو جاتی ہیں۔ دسویں اور آخری عقل جسے ''عقل فعال' کہتے ہیں وہ ہے جو عالم تحت القمری (Sublunar World) کا نظام چلاتی ہے۔اس عقل سے انسانی روحیں اور چار عناصر صادر ہوتے ہیں۔

ان عقول اور ارواح کا ایک نظام مراتب ہے۔ اس نظام میں عقل اول سب سے زیادہ ارفع و ماورا ہے اور اس کے بعد سماوی کروں کی ارواح اور پھر خود کرے آتے ہیں اور ان سب کے آخر میں زمین اور مادے کی دنیا آتے ہیں۔جن کا درجہ چوتھا ہے۔ یونانی قدماء کا خیال تھا کہ جو کچھ بھی سماوی ہے وہ مقدس ہے اور جو کچھ ارضی ہے وہ ناپاک ہے۔ اسلام کے اصول حتمی طور پر بتاتے ہیں کہ افلاک عبادت کا قبلہ اور وحی کا منبع ہیں اور معراج کی آخری منزل ہیں' چنانچہ افلاک میں جو کچھ بھی ہے وہ پاک ہے اور پاک کرنے والی ہے۔ فارابی یہاں مذہبی اصولوں اور فلسفیانہ تعلیمات دونوں پر پورا اترتا ہے۔ لیکن اس کی اصل مشکل یہ بات تسلیم کرنا ہے کہ یہ ناپاک زمینی دنیا مقدس سماوی دنیا سے نکل کر آئی ہے۔

عقول کی تعداد دس ہے' جس میں عقل اول اور نو دوسری اجرام سماوی اور کروں کی عقول شامل ہیں۔ اس لیے کہ فارابی انہی نظریات کو اختیار کرتا ہے جو یونانی ہیئت دانوں' خصوصاً بطلیموس کے تھے' جس کے نزدیک یہ کائنات گھومتے اور اپنے حلقے میں لیتے ہوئے نو کروں پر مشتمل ہے جو سب کے سب زمین کے گرد ہمیشہ حرکت کرتے اور گھومتے ہیں۔ عقول اور ارواح اس حرکت کو شروع کرنے والے ہیں اور ہر کرے کی اپنی عقل اور روح ہے۔ دسویں عقل یا عقل فعال ارضی دنیا کا کاروبار چلاتی ہے۔

طبیعیات کے موضوع پر فارابی کے نتائج علم ہیئت میں اس کے نظریات کے ساتھ قریبی انداز سے جڑے ہوئے ہیں۔ دسویں عقل سے بنیادی مادہ یا ہیولیٰ صادر ہوتا ہے جو چار عناصر کی اصل ہے اور اسی عقل سے مختلف ہیئتیں صدور کرتی ہیں جو ہیولی کے ساتھ مل کر اجسام پیدا کرتی ہیں ۔ یہ ارضی دنیا صورتوں کی مختلف اقسام کا ایک سلسلہ ہے جو مادہ کے ساتھ متحد ہوتا ہے یا اس سے الگ ۔ تخلیق نتیجہ ہے صورت اور مادے کے اتحاد کا اور فساد نتیجہ ہے ان کے ایک دوسرے سے الگ ہو جانے کا۔ سورج کی حرکت سے گرمی یا ٹھنڈک پیدا ہوتی ہے جو تغیر کے لیے لازمی ہے ۔ تمام جدا گانہ عقول ایسی حرکات پیدا کرتی ہیں جو ارضی دنیا کے مناسب حال ہوتی ہیں۔ اس طرح طبیعیات کا تعلق تکوینیات (cosmolygy) سے قائم ہو جاتا ہے اور ارضی دنیا کا انحصار سماوی دنیا پر ہو جاتا ہے۔

تاہم فارابی علم نجوم کو رد کرتا ہے جو اس کے زمانے میں رائج تھا اور جس کا رواقی اور اسکندریانہ سکالر کافی شوق رکھتے تھے۔ فارابی علیت (Causality) کے قانون اور اسباب اور نتائج کے باہمی ربط کا انکار نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اسباب یا تو بلاواسطہ ہو سکتے ہیں یا بالواسطہ' اور اگر راست اسباب تلاش کرنا آسان بھی ہو تو موخر الذکر یعنی بالواسطہ اسباب تک پہنچنا بہت مشکل ہوتا ہے۔

چنانچہ عقول عشرہ کے نظریے کے واسطے سے ہی فارابی حرکت اور تغیر کے مسئلے کو حل کرتا ہے۔ اس نے اسی نظریے کی مدد سے ذات واحد اور کل کے مسئلے کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے اور اسی نظریے کی بنیاد پر مادے کے روایتی ارسطوئی نظریے اور تخلیق کے اسلامی عقیدے کے درمیان مفاہمت پیدا کرنی چاہی ہے ۔ مادہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ عقول عشرہ' لیکن یہ خلق کیا گیا ہے اس لیے کہ یہ عقل فعال سے صادر ہوا ہے ۔ خدا کی حالت احدیت (Unicity) کو جائز ثابت کرنے کے لیے فارابی نے عقول عشرہ کو خدا اور ارضی دنیا کے درمیان لانے کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

عقول عشرہ کے نظریے کے بعض عناصر کا سراغ مختلف مآخذ میں لگایا جا سکتا ہے۔ اس کا فلکیاتی پہلو ارسطو کی حرکت کرات سماوی کی تعبیر سے کافی مشابہہ ہے ۔ صدور کا نظریہ فلاطینوس اور اسکندریہ کے مکتب سے لیا گیا ہے ۔ لیکن یہ بتمام و کمال فارابی ہی کا نظریہ ہے جس کے پیچھے اس کی یہ خواہش کام کر رہی ہے کہ صداقت کی وحدت کا اظہار کیا جائے اور

اس کے لیے فارابی درجہ بندی اور امتزاج کے جس عمل سے کام لیتا ہے اسے سمجھا جائے۔ وہ اس طرح افلاطون اور ارسطو اور مذہب اور فلسفے میں موافقت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ فارابی کا یہ نظریہ قرون وسطی میں مشرق اور مغرب کے فلاسفہ کے ہاں کسی حد تک قابل قبول ثابت ہوا۔ لیکن مفاہمت جہاں بھی پیدا کی جائے گی اس کے لیے کچھ مراعات ضروری ہوں گی اور اگر اسے کچھ لوگ پسند کریں گے تو دوسرے لوگ یقیناً اس کی مذمت کریں گے۔ چنانچہ اس نظریے کو فلسفی ابن سینا نے تو اپنا لیا اور اس کی ٹھیک ٹھیک اور مفصل تشریح کی۔ لیکن غزالی نے اس کی علی الاعلان مذمت کی۔ یہودی سکالروں میں ابن گبریول نے تو اس کا کوئی نوٹس نہ لیا، لیکن موسی بن میمون (Maimonides) نے بڑے جوش و خروش کے ساتھ اس کے ساتھ اتفاق کیا اور مسیحی سکالروں نے بھی اپنے اعتراضات کے باوجود اس نظریے کو قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھا ہے۔

عقل انسانی کا نظریہ

ارسطو کی نفسیات اپنی صحت اور ایجاز کی وجہ سے کافی مشہور رہی ہے۔ اس نے انسانی روح کی قوتوں اور صلاحیتوں کی جو درجہ بندی کی ہے وہ بھی اپنی طرز کی پہلی چیز ہے۔ لیکن اس نے عقل کے نظریے کی بابت جو کچھ کہا وہ ناکافی ہے اور اس نے لوگوں کو مخمصے میں ڈالے رکھا ہے۔ اس کا رسالہ ''روح کے باب میں'' نفسیات کے موضوع پر لکھی جانے والی قدیم تصانیف میں سب سے بہتر ہے اور قرون وسطی میں اسے وہی رواج و قبول حاصل رہا جو ارغنون کو حاصل تھا۔ اس رسالے سے عرب لوگ ترجموں کی وساطت سے متعارف ہوئے اور اس پر انہوں نے بعض مفکرین کی آراء بھی پڑھیں۔ چنانچہ مسلم فلاسفہ کے ہاں یہ ہمیشہ وسیع مطالعے کا موضوع رہا۔ انہوں نے اس پر اظہار رائے بھی کیا اور اسے سلیس انداز میں پیش بھی کیا۔ ان فلاسفہ نے نفسیات پر متعدد مضامین اور رسالے لکھے، جن میں سب سے بڑا مسئلہ عقل کا تھا جو ان تمام مسائل میں سب سے نمایاں تھا جن پر علم کلام کے فلاسفہ غور و فکر کرتے آئے تھے۔

فارابی اس مسئلے سے پوری طرح آگاہ تھا اور اسے اس میں علم کے پورے نظریے کا نچوڑ دکھائی دیا۔ چنانچہ اس نے اسے اپنے فلسفے کا حصہ بنا لیا۔ اس لیے کہ اس کا تعلق عقول عشرہ کے نظریے سے بھی ہے اور یہ وحی والہام کے نظریے کی بھی بنیاد ہے۔ اس نے عقل کے مسئلے

سے اپنی تصانیف میں کئی جگہوں پر بحث کی ہے اور اس کے لیے ایک پورا رسالہ وقف کیا ہے۔ جس کا عنوان ہے ''عقل کے مختلف معانی کے باب میں'' یہ رسالہ قرون وسطی میں مشرق ومغرب کے سکالروں کے مطالعے میں رہا اور اس کا لاطینی زبان میں بھی ترجمہ ہوا۔

فارابی عقل کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: ایک عملی عقل جو یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ کیا کرنا چاہیے اور دوسری نظری عقل جو روح کو اس کے کمال تک پہنچانے میں مدد دیتی ہے۔ اس دوسری عقل کے پھر تین درجے ہیں: عقل بالقوۃ (Potential Intellect) عقل بالفعل (Intellect in Act) اور عقل مستفاد (Acquired Intellect)۔

چنانچہ عقل بالقوہ روح انسانی ہے یا روح کا ایک حصہ ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے مادہ (مثلاً موم) سے دی جا سکتی ہے جس پر موجودات کی صورتوں کا نقش بنایا جاتا ہے۔ اس سے شعور و ادراک اور تجریدی خیال کی وضاحت ہوتی ہے جو ذہن کے دو اہم فعل ہیں اور جو معقولات کو حالت امکان سے نکال کر حالت واقعی میں لے آتے ہیں اور جب ان معقولات کو ذہن تک پہنچایا جاتا ہے تو عقل جو پہلے عقل بالقوہ تھی وہ عقل بالفعل بن جاتی ہے۔

عقل بالفعل ذہن انسانی کے متعدد معقولات کے ادراک کی طرف ترقی کرنے کی ایک منزل ہے۔ چونکہ ذہن انسانی تمام معقولات کا احاطہ نہیں کر سکتا اس لیے جو چیز اس کے شعور و ادراک میں ہوتی ہے اس کی نسبت سے یہ عقل بالفعل ہوتی ہے اور جو چیز اس کے ادراک سے ماورا ہوتی ہے اس کے لیے یہ عقل بالقوہ ہوتی ہے۔ معقولات خود محسوسات کی حالت امکان میں ہوتے ہیں۔ جب وہ ان محسوسات سے الگ کر دیے جاتے ہیں تو وہ معقولات بالفعل بن جاتے ہیں اور جب انسان عقل بالفعل کی اس منزل کو پہنچ جاتا ہے تو وہ اپنے آپ کو پوری طرح جان سکتا ہے۔ اس معرفت کا باہر کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ ذہنی اور مجرد معرفت ہوتی ہے۔

ایک دفعہ جب عقل مجردات کی معرفت حاصل کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتی ہے تو وہ پہلے سے بھی اونچے درجے پر پہنچ جاتی ہے جو عقل مستفاد کا درجہ ہے یا ایسی سطح جہاں انسانی عقل ایسی مجرد صورتوں کا بھی تصور کر سکتی ہے جن کا مادے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس عقلی تصور اور حسی ادراک کے درمیان فرق یہ ہے کہ اول الذکر ایک طرح کا وجدان اور الہام ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ نوری عرفان کی ایک قسم ہے۔ یہ انسانی سمجھ

بوجھ کی سب سے اعلیٰ سطح ہے جہاں صرف چند ایک منتخب افراد ہی پہنچ پاتے ہیں، جو عقل مستفاد کی سطح کو پا لیتے ہیں، جہاں مخفی امور ظاہر کر دیے جاتے ہیں اور انفرادی عقول (Separate intelligences) کی دنیاؤں کے ساتھ ان کا ربط قائم ہو جاتا ہے۔

اس طرح عقل بتدریج عقل بالقوہ سے پہلے عقل بالفعل اور پھر عقل مستفاد کی طرف ترقی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ دو سلسلہ وار (Consecutive) سطحیں ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، اگرچہ نیچے والی سطح ہمیشہ اوپر والی سطح کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ جہاں عقل بالقوہ مخصوص صورتوں کے ساتھ واسطہ رکھتی ہے وہاں عقل بالفعل معقولات کو اپنے اندر لیتی ہے اور تصورات کا احاطہ کرتی ہے۔ پھر عقل مستفاد ہے جو قرب و رفاقت، بے خودی اور الہام کے مرتبے تک پہنچ جاتی ہے۔ اسی طرح تصورات بھی مختلف سطح کے ہوتے ہیں۔ وہ مادے میں موجود معقولات بالقوہ ہوتے ہیں۔ جب ایک دفعہ وہ مادے سے الگ کر دیے جائیں تو وہ معقولات بالفعل بن جاتے ہیں۔ اس سے بھی اونچی سطح پر تجریدی صورتیں ہوتی ہیں جو مادے میں موجود نہیں ہو سکتیں۔

عقل کے بارے میں فارابی کے مذکورہ بالا نظریے کی بنیاد ظاہر ہے ارسطو ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس نظریے کا انحصار ارسطو کے De Anima کے تیسرے حصے پر ہے، لیکن اس میں میں نے خود بھی اضافے کیے ہیں۔ فارابی کا عقل مستفاد کا تصور ارسطو کے ہاں نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو انفرادی عقول کے مماثل ہی سمجھا جاتا ہے اور انسانی علم اور وحی و الہام کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے۔

قرون وسطیٰ میں اس نظریے کو جو قبول عام حاصل ہوا وہ اس بات سے واضح ہے کہ ابن سینا نے اسے نہ صرف اپنایا بلکہ اس کی قوت اور وضاحت میں اضافے کیے اور اگرچہ ابن رشد ارسطو کی تعلیمات کا پابند تھا، اس نے بھی اس کا اثر قبول کیا۔ یہودیوں کے موسیٰ بن میمون نے اس کی ہو بہو نقل اتاری۔ مسیحیوں کے نزدیک یہ نظریہ فلسفے کے مسائل میں سرفہرست ہے اس لیے کہ یہ نظریۂ علم سے بحث کرتا ہے اور روح کے امر ہونے کے نظریے کے ساتھ قریب سے جڑا ہوا ہے۔

القصہ یہ کہ فارابی کا یہ نظریۂ عقل مسلم مفکرین کے مرتب کردہ نظریات میں سے اہم ہے اور اس نے مسیحی فلسفے پر کافی اثر ڈالا ہے۔

وحی و الہام کا نظریہ

ہر آسمانی مذہب کی بنیاد وحی و الہام ہے، پیغمبر ایک ایسا انسان ہوتا ہے جس کو خدا کے ساتھ براہ راست تعلق رکھنے کا اور پھر اس کے منشا کو ظاہر کرنے کا اعزاز حاصل ہوتا ہے۔ ایک مسلم فلسفی کے لیے یہ لازم ہے کہ رسالت کو احترام کا مقام دے، عقل و خرد کے تقاضوں کو روایتی تعلیمات کے ساتھ ہم آہنگ کرے اور آسمانی ارشادات کو زمین کی زبان میں بیان کرے۔ فارابی کی یہی کوشش رہی ہے اور فلسفے اور مذہب کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان میں فارابی کے نظریہ رسالت کو بہت ہی اہم مقام حاصل ہے۔

اپنے وقت کے سیاسی اور سماجی حالات کو دیکھتے ہوئے فارابی نے معاشرے اور اس کی ضروریات کے نظری مطالعے پر بہت زور دیا۔ اس نے سیاست پر متعدد رسائل لکھے، جن میں سب سے مشہور اس کا ''المدینۃ الفاضلۃ'' (مثالی شہر) ہے۔ اس شہر کے حصے ایک جسم انسانی کے اعضاء کی طرح ہیں۔ چنانچہ جب ایک حصہ تکلیف میں ہوتا ہے تو دوسرے تمام حصے اس کی خبر گیری کرتے ہیں۔ اس شہر کے ہر شہری کو وہ کام تفویض ہوتا ہے جو اس کی قابلیت اور صلاحیت کے مطابق ہوتا ہے۔ ان تمام کاموں میں سب سے اعلیٰ و برتر کام رئیس کا ہے۔ اس کا شہر کے ساتھ وہی تعلق ہوتا ہے جو دل کا جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کے لیے بعض اہلیتیں لازم ہوتی ہیں۔ اسے مضبوط، ذہین، شائق علم اور عدل کا حامی ہونا چاہیے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عقل فعال کی سطح تک پہنچ جائے جہاں سے وہ وحی والہام حاصل کرے۔

رئیس کی یہ صفات ہمیں ان صفات کی یاد دلاتی ہیں جو افلاطون کی ری پبلک میں فلسفی بادشاہ کی ہیں۔ فارابی ان پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس کے اندر ملکوتی دنیا کے ساتھ ربط و تعلق کی صلاحیت بھی ہونی چاہیے۔ یہ ایسے ہے کہ جیسے اس شہر میں دانا لوگ بستے ہیں اور اس کا انتظام پیغمبر کے ہاتھ میں ہے۔ عقل فعال کے ساتھ ربط و تعلق دو طریقوں سے ممکن ہے۔ سوچ بچار اور الہام، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا نفس انسانی مطالعے اور جستجو کے ذریعے عقل مستفاد کی سطح تک پہنچ جاتی ہے جہاں وہ الوہی روشنی حاصل کر لیتی ہے۔ اس سطح تک صرف فلاسفہ اور داناؤں کی مقدس روحیں ہی پہنچ سکتی ہیں۔ فارابی کے الفاظ میں ''مقدس روح جو اپنے سے اوپر کی دنیا کے دھیان میں رہتی ہے، نیچے کی دنیا کی پروا نہیں کرتی اور اس کی ظاہری حس

اس کی باطنی حس پر کبھی غالب نہیں آتی اور اس کا اثر اس کے اپنے جسم سے ماورا دوسرے اجسام تک اور اس دنیا کی ہر چیز تک پہنچ سکتا ہے۔ یہ اپنا علم روح اعلیٰ اور فرشتوں سے بغیر کسی انسانی مداخلت کے براہ راست حاصل کرتی ہے''۔ اس طرح مرد دانا و حکیم کا تعلق عقل فعال کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔

یہ ربط و تعلق تصور کے ذریعے بھی ممکن ہے، جیسا کہ پیغمبروں کے ساتھ ہوتا ہے، اس لیے کہ ان کا تمام وحی و الہام تصور کا ہی نتیجہ ہوتا ہے، تصور کو فارابی کی نفسیات میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ تصور میں یہ طاقت ہے کہ وہ روحانی دنیا کے نمونے پر ذہنی پیکر تخلیق کرے۔ نیز یہ بلند ہو کر ملکوتی دنیا تک پہنچ سکتا ہے اور عقل فعال کے ساتھ ارتباط کر سکتا ہے جہاں سے وہ خاص حالات اور انفرادی واقعات کے بارے میں آسمانی فیصلے حاصل کر سکتا ہے۔ اس ارتباط اور باہمی تعلق سے جو دن کو یا رات کو کسی وقت بھی واقع ہو سکتا ہے، وحی کے معاملے کی وضاحت ہو سکتی ہے، اس لیے کہ یہ سچے خوابوں اور وحی والہام کا منبع ہوتا ہے۔

فارابی کہتا ہے:

''اگر ایک انسان میں تصور کی صلاحیت اتنی طاقتور ہے اور وہ اتنی کمال کو پہنچی ہوئی ہے اور اس پر خارجی احساسات و ہیجانات کا پورا غلبہ نہیں ہے تو یہ عقل فعال کے ساتھ رابطہ و تعلق قائم کر لیتی ہے، جہاں سے اعلیٰ ترین حسن اور کاملیت کے ساتھ پیکر بن بن کے سامنے آتے ہیں۔ جو انسان یہ پیکر دیکھتا ہے وہ خدا کے حیرت انگیز جاہ و جلال کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک دفعہ جب تصور کی طاقت انسان کے اندر کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ وہ عقل فعال سے جاگتے ہوئے بھی، حال اور مستقبل کے واقعات کے بارے میں پیش بینی حاصل کر سکتا ہے...... چنانچہ وہ اس علم کے واسطے سے جو اسے حاصل ہو چکا ہے، الوہی معاملات کے بارے میں پیش گوئی کر سکتا ہے۔ یہ وہ اعلیٰ ترین درجہ ہے جہاں تصور کو پہنچایا جا سکتا ہے اور جو انسان تصور کی اس صلاحیت کی بدولت حاصل کر سکتا ہے۔

فارابی کے اس نظریہ وحی و الہام کا محرک اس کی صرف یہ کوشش نہ تھی کہ فلسفہ اور مذہب کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے۔ اصل میں نویں اور دسویں صدیوں میں تشکیک کی ایک ایسی لہر چل پڑی تھی جو نہ وحی کو مانتی تھی نہ پیغمبروں کو۔ ان متشکک لوگوں میں ابن الراوندی اور محمد بن زکریا رازی پیش پیش تھے۔ رازی تو ایسی کسی بھی کوشش کو رد کرتا تھا جو

فلسفے اور مذہب کے درمیان موافقت پیدا کرے۔ اس کا خیال تھا کہ فرد اور معاشرے کی اصلاح صرف فلسفے سے ہوسکتی ہے اور مذاہب صرف تنازعے اور جھگڑے پیدا کرتے ہیں۔ اس حملے نے تمام اسلامی مراکز کو اپنے عقائد کا دفاع کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس دفاع میں فارابی نے بھی اپنا حصہ ادا کیا۔ اس نے وحی والہام کی حقیقت عقلی بنیادوں پر سمجھائی اور اسے ایک سائنٹیفک تعبیر کے ساتھ پیش کیا۔

اس نے اپنی یہ توضیح ارسطو کے نظریہ خواب سے لی' جس سے عرب دنیا پہلے ہی متعارف ہو چکی تھی' کندی جو فارابی کا پیش رو تھا' اس نظریے کا قائل تھا۔ یہ نظریہ فرض کرتا ہے کہ خواب ایسے پیکر ہیں جو تصور پیدا کرتا ہے جس کی صلاحیت نیند کے دوران کئی گنا ہو جاتی ہے۔ تاہم ارسطو یہ نہیں مانتا کہ خواب خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور خوابوں کی بنیاد پر جو پیش گوئیاں کی جاتی ہیں انہیں بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اس موقع پر فارابی ارسطو سے ہٹ کر بات کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان اپنے تصور کے ذریعے عقل فعال کے ساتھ ربط قائم کر سکتا ہے۔ لیکن یہ صلاحیت صرف معزز اور منتخب لوگوں کو عطا ہوتی ہے۔ عقل فعال الوہی قوانین اور الہامات کا منبع ہوتی ہے۔ فارابی کی رائے میں یہ عقل فعال وہ فرشتہ' جبرئیل ہے جس کا کام اسلامی عقائد کی رو سے وحی لانا ہے۔ کوئی پیغمبر ہو یا فلسفی' اس میں یہ اہلیت ہوتی ہے کہ وہ عقل فعال کے ساتھ ہم کلام ہو سکے۔ اول الذکر تصور کے ذریعے اور موخر الذکر اپنے غور و فکر اور تامل کے ذریعے۔ یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے' اس لیے کہ یہ دونوں ایک ہی منبع سے رجوع لاتے ہیں اور اپنا علم اسی سے حاصل کرتے ہیں۔ مذہبی صداقت اور فلسفیانہ صداقت درحقیقت تصور یا غور و فکر کے واسطے سے حاصل ہونے والی ایک ہی الوہی نور کی روشنی ہے۔ فارابی کے نظریہ وحی والہام کا اثر نہ صرف مشرق اور مغرب پر پڑا' بلکہ قرون وسطی کی اور جدید زمانے کی تاریخ کو بھی اس نے متاثر کیا۔ ابن سینا نے اس کی پوری طرح حمایت کی۔ ابن رشد بھی اسے صحیح سمجھتا تھا اور وہ اس بات پر حیران تھا کہ غزالی نے اس نظریے پر تنقید کیوں کی؟ اس لیے کہ یہ مذہبی عقائد کی موافقت میں ہے اور اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ روحانی کمال صرف خدا کے ساتھ ربط رکھنے سے ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ جب یہ نظریہ یہود کے فلسفیانہ افکار میں متعارف ہوا تو موسی بن میمون نے اس کی تائید کرتے ہوئے اس میں بڑی دلچسپی لی۔ اس نظریے کی بازگشت اسلام میں بعض جدید مفکرین مثلاً

جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کے ہاں بھی سنائی دی۔

قرآن کی تفسیر

بعض مذہبی معتقدات ایسے ہیں جو عقل کے تقاضوں پر پورا نہیں اترتے' جیسا کہ معجزے یا روز حشر اور پل صراط اور میزان وغیرہ۔ مومن تو ان سب باتوں کو مانتے ہیں لیکن بعض اہل فکر ان کی ایک خاص انداز سے تاویل کرتے ہوئے انہیں قدرتی قوانین کے اندر لانا چاہتے ہیں۔ معتزلہ نے بھی اس میدان میں کوشش کی اور ایسے لوگوں کا رد کیا جو خدا کو انسان کے مشابہہ بعض ایسی صفات سے متصف کرنا چاہتے تھے جو اس کی وحدت اور ماورائیت کے منافی تھیں۔

فارابی اس معاملے میں ایک اور تعبیر سامنے لاتا ہے۔ وہ معجزات کی صحت کا اقرار کرتا ہے' اس لیے کہ وہ وحی کو صحیح ثابت کرنے کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس کے ساتھ وہ کہتا ہے کہ معجزے اگرچہ فوق الفطرت ہوتے ہیں لیکن وہ قوانین قدرت کے خلاف نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ ان قوانین کا ماخذ اجرام فلکی کی دنیا اور اس کی عقول ہوتی ہیں جو زمینی دنیا کا انتظام کرتی ہیں۔ ایک دفعہ اگر ہم اس دنیا کے ساتھ ربط قائم کر لیں تو عام اور روزمرہ کے مشاہدات سے مختلف دوسری طرح کے مشاہدات ہونے لگتے ہیں۔ ایک پیغمبر جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اپنے اندر اتنی روحانی قوت رکھتا ہے کہ جس کے ذریعے وہ عقل فعال کے ساتھ ربط قائم کر لیتا ہے۔ یہ اسی ربط کی بدولت ہوتا ہے کہ وہ جب چاہتا ہے بارش ہو جاتی ہے' چاند دو ٹکڑے ہو جاتا ہے' عصا سانپ بن جاتا ہے اور کوڑھی شفایاب ہو جاتے ہیں۔ اس طرح فارابی یہ کوشش کرتا ہے کہ رواقیین کی طرح ان امور کو جو قدرت کے عام طریقے سے ہٹ کر یا اس کے بالکل مخالف ہوں سببیت (Causality) کے دائرے میں لے آئے۔

قرآن میں لوح و قلم کا بھی ذکر ہے اور قیامت کے دن اور سزا و جزا سے وابستہ بہت سی کہانیاں ہیں۔ کوئی مومن بھی ان کا انکار نہیں کر سکتا ورنہ وہ الوہی احکامات اور انفرادی ذمے داری کو مذاق بنا کر رکھ دے گا۔ فارابی بھی روز جزا کی ابدی مسرت اور تکلیف دہ عذاب کو تسلیم کرتا ہے' لیکن وہ ان ساری باتوں کو روحانی امور قرار دیتا ہے جن کا تعلق جسم سے یا مادی صفات سے نہیں ہوگا' کیونکہ یہ روح ہی ہے' جسم نہیں' جو مسرت حاصل کرتی ہے یا دکھ سہتی ہے' جو خوش ہوتی ہے یا ناخوش ہوتی ہے۔ فارابی کا روحانیت کی طرف جو میلان

ہے، یہ تعبیر ان کے عین مطابق ہے۔ ابن سینا نے اسے اختیار کیا اور اس کا وسیع پیمانے پر اطلاق کیا۔ ابن سینا کے نزدیک عرش اور کرسی اجرام سماوی کی دنیا کی علامات ہیں ایسا لگتا ہے کہ یہ دو فلسفی ایک فلسفیانہ مذہب اور ایک مذہبی فلسفے کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے۔ لیکن غزالی کو ان کی یہ کوشش مطمئن نہ کرسکی اور اس نے اس کا رد لکھا اور اس میں قرآن کی نص کو لفظی معنوں میں لیا۔ ابن رشد اگرچہ مذہب اور فلسفے کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا تھا لیکن وہ چاہتا تھا کہ یہ دونوں الگ الگ ہی رہیں۔ اس لیے کہ اگر یہ ایک دوسرے کے ساتھ مل گئے تو ان کے سمجھنے میں عام آدمی کے لیے مشکلات پیدا ہو جائیں گی۔

اب ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ فارابی کا نظریہ اتنا مربوط اور منظم ہے کہ اس کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں۔ ذات واحد سے فارابی عقول عشرہ تک جاتا ہے جہاں سے آسمانوں اور زمین کے دو دنیائیں نکلی ہیں۔ اس کے اجرام سماوی ان عقول کے انصرام سے حرکت کرتے ہیں اور نیچر اپنے کون و فساد کے ساتھ ان عقول کے تحت کام کرتی ہے۔ روح انسانی پر ان عقول میں سے ایک عقل کا تصرف ہوتا ہے جو عقل فعال کہلاتی ہے۔ سیاست اور اخلاقیات بھی اس سے الگ نہیں ہیں۔ اس لیے کہ انسان جس مسرت کا متلاشی ہے وہ ملکوتی دنیا کے ساتھ تعلق کے سوا کچھ نہیں۔ فارابی کی ''المدینۃ الفاضلۃ'' (مثالی ریاست) کا مطمح نظر بھی یہی ہے۔

فارابی کا عقیدہ روحانی بھی ہے اور مثالی (Idealistic) بھی۔ اس کا خدا روحوں میں سب سے بڑی روح ہے۔ اس کے فلکیاتی اجرام ملکوتی ارواح کے تصرف میں ہیں اور اس کی ریاست کا شہزادہ وہ ہے جس کی روح اس کے جسم سے ماورا ہے۔ یہ روحانیت اس کے خیالات اور تصورات میں بھی جڑوں تک پہنچی ہوئی ہے اور اس کا کام خیال آرائی کرنا اور غور وفکر کرنا ہے۔ اسی غور وفکر کے ذریعے انسان ملکوتی دنیا کے ساتھ ربط و تعلق رکھ سکتا ہے اور اس سے آخری مسرت حاصل کرسکتا ہے۔ کوئی روحانیت بھی مثالیت (Idealism) کے ساتھ اتنا قریبی تعلق نہیں رکھتی جتنا کہ فارابی کی روحانیت۔

فارابی اگرچہ اپنے نظریے میں قرون وسطی سے متعلق نظر آتا ہے، لیکن اس کے بعض خیالات کافی جدید قسم کے ہیں مثلاً وہ سائنس کے حق میں ہے، تجربے کی اہمیت مانتا ہے اور علم نجوم اور شگون وغیرہ کو رد کرتا ہے۔ وہ عقل کو اتنے بلند مقام تک لے جاتا ہے جو

اتنا مقدس ہے کہ وہ اس کا تعلق روایت کے ساتھ جوڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے تاکہ فلسفہ اور مذہب میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

ابن سینا

اوپر ہم نے دیکھا کہ فارابی نے عرب نوفلاطونیت کی بنیاد رکھی۔ لیکن مشرق کے اس فلسفے کے ساتھ جس کا نام سب سے زیادہ جوڑا جاتا ہے اور جو اس کا سب سے بڑا ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ وہ ابوعلی الحسین ابن سینا ہے، جو مغرب میں Avicenna کے نام سے مشہور ہے۔ ابن سینا اپنی خودنوشت میں یہ اعتراف کرتا ہے کہ اس نے اپنی فلسفیانہ فکر میں بہت کچھ فارابی سے لیا اور یہ صحیح ہے کہ ابن سینا کی کونیات، نفسیات، اس کا نظریہ عقل اور نظریہ وحی الہام، یہ سب اس نے فارابی سے لیے، لیکن ان پر اس نے کافی اضافے بھی کیے اور ان میں فکری نفاست پیدا کی۔ فارابی کے بخلاف ابن سینا کا طرز تحریر سلاست اور وضاحت کا ایک عمدہ نمونہ تھا، جس کی وجہ سے اس کی تصانیف کو علمی حلقوں میں بہت رواج و قبول حاصل ہوا اور اس کا نام اسلامی نوفلاطونیت کا ہم معنی قرار دیا جانے لگا۔ اس (نوفلاطونی) فلسفے پر جو کلاسیکی حملہ غزالی نے اپنی کتاب ''تہافت الفلاسفہ'' میں کیا، اس کا رخ دراصل ابن سینا ہی کی طرف تھا۔

ابن سینا اپنی سوانح میں کہتا ہے کہ وہ بخارا کے قریب افشنہ میں پیدا ہوا۔ اسکا سال ولادت ۹۸۰ بتایا جاتا ہے۔ بعد میں وہ اور اس کے خاندان والے بخارا چلے آئے۔ جہاں اس نے بہت سے اساتذہ سے تعلیم حاصل کی، لیکن پھر وہ ان سب کو چھوڑ کر اپنے آپ فلسفہ اور طب پڑھنے لگا۔ سولہ سال کی عمر میں اس نے طب میں اتنا کچھ سیکھ لیا کہ بڑے بڑے اطباء اس سے استفادہ کرنے لگے۔ وہ کہتا ہے کہ طب تو ایک آسان مضمون تھا۔ سب سے مشکل مضمون جس میں اس کی ہمت پست ہوئی وہ مابعد الطبیعیات تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اس نے ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو چالیس مرتبہ پڑھا، لیکن اسکی سمجھ میں کچھ نہ آیا، تا آنکہ فارابی کا رسالہ ''مابعد الطبیعیات کے مقاصد کے بارے میں'' اس کے ہاتھ لگا اور اسے پڑھ کر اس پر ارسطو کی مذکورہ کتاب کے راز آشکار ہوئے، جو اس کو اب تک زبانی یاد ہو چکی تھی۔

ابن سینا نے اکیس برس کی عمر میں لکھنا شروع کیا، اس کی تصانیف جن کی تعداد ۲۷۶

بتائی جاتی ہے، بہت سے موضوعات کا احاطہ کرتی ہے، جن میں فلسفیانہ، سائنسی، طبی، حتی کہ لسانی مطالعے کے موضوع بھی شامل ہیں، ان میں سے اکثر تصانیف باقی رہ گئیں ہیں۔ ان میں سے سب سے بڑی ''الشفاءُ'' ہے، پھر ''النجاۃ'' اور ''الاشارات'' وغیرہ۔ طب کے موضوع پر اس کی شہرۂ آفاق تصنیف جس کا اس کے فلسفے کے ضمن میں ذکر نہیں کیا جاتا ''القانون فی الطب'' ہے یا محض ''قانون'' جو اتنی جامع اور مکمل ثابت ہوئی کہ اس کے بعد جالینوس، ابوبکر رازی اور علی ابن عباس کی تصانیف کا استعمال متروک ہو گیا۔ ابن سینا کی تحریروں میں سب سے اہم ''الشفاء'' ہے جو پندرہ جلدوں میں فلسفہ کی دائرۃ المعارف ہے جس میں اس زمانے کے تمام فلسفیانہ مضامین کا احاطہ کیا گیا ہے۔ ''النجاۃ'' اسکا خلاصہ ہے جو ابن سینا نے خود ہی مرتب کیا۔

ابن سینا کی زندگی میں امن و سکون کم اور پریشانیاں زیادہ رہیں۔ بخارا کا سامانی سلطان ایک ناقابل علاج مرض میں مبتلا تھا۔ ابن سینا نے اپنے علاج سے اسے ٹھیک کر دیا تو اب اس کا واسطہ امراء اور وزراء سے بڑھنے لگا۔ سیاسی حالات کے مد و جزر میں وہ خوارزم، عراق عجم، جرجان، رے، وغیرہ میں کچھ عرصہ رہا۔ اس پر آشوب زمانے میں وہ کبھی وزیر، کبھی فلسفی، کبھی طبیب اور کبھی مشیر اور ناصح کے فرائض انجام دیتا رہا۔ آخر ۱۰۲۲ میں خلیفہ قادر باللہ کے عہد میں اسے امیر علاؤ الدولہ کی صحبت میسر آ گئی اور وہ اس آزاد خیال اور عالم و فاضل امیر کے ساتھ اس کی مہمات میں بھی شریک رہا۔ اسی دوران میں وہ بیمار پڑ گیا اور ایک بے احتیاط، حد درجہ غیر معتدل اور مسرفانہ زندگی کی وجہ سے اس کے اندر اپنی بیماری کا دفاع کرنے کی سکت نہ رہی اور وہ قولنج میں مبتلا ہو کر ۱۰۳۷ میں انتقال کر گیا۔

وجود کا نظریہ: ابن سینا کی مابعد الطبیعیات کا سب سے بڑا حصہ وجود (Being) کے بارے میں ہے۔ ابن سینا کا وجود کا نظریہ، پہلے مسلم فلاسفہ (مثلاً فارابی) کی طرح صدور سے متعلق ہے۔ خدا جو وجود واجب (Necessary Existent) ہے اس سے صرف عقل اول صادر ہوتی ہے، اس لیے کہ ایک واحد اور بسیط ہستی سے ایک ہی چیز کا صدور ہو سکتا ہے، لیکن عقل اول کی ماہیت بسیط نہیں رہتی، اس لیے کہ یہ اپنی ذات میں واجب نہ ہونے کی وجہ سے صرف ممکن ہوتی ہے اور اس کے امکان کو خدا واقع میں لاتا ہے۔ چونکہ پوری کائنات میں ثنوی نظام جاری و ساری ہے، اس لیے اس عقل اول سے دو چیزیں وجود میں آتی ہیں: ایک

عقل ثانی اور دوسرے پہلا اور بلند ترین کرہ سماوی ! یہ ثنوی صدوری نظام اسی طرح چلتا جاتا ہے، حتیٰ کہ ہم نیچے عقل عاشر (دسویں عقل) تک آ جاتے ہیں جو تحت القمری دنیا کا انتظام چلاتی ہے اور جسے مسلم فلاسفہ کی اکثریت نے ''جبریل'' کا نام دیا ہے۔

صدور کے ذریعے اس ذات برتر سے غیر مادی عقول کا اس طرح سے نکلتے چلے جانا، اس کا مقصد دراصل خدا کے اُس ناقص اور ناقابل اثبات تصور میں اضافہ کر کے اسے بہتر کرنا تھا، جو ارسطو نے قائم کیا تھا۔ وہ یہ کہ خدا جو واحد ہے، اس کی طرف سے دنیا کو جو کل ہے کوئی چیز بھی منتقل نہیں ہوتی۔ لیکن مسلم فلاسفہ کے ہاں خدا اگرچہ اس دنیا سے بہت بلند اور اپنے آپ میں رہتا ہے تاہم خدا کی مطلق ازلیت و وجوب اور خالص امکانی وجود کی حامل دنیا کے درمیان کچھ بیچ کی منازل ہیں۔ اس نظریے نے، علاوہ دوسری باتوں کے، مسلمانوں کے ہاں ملائکہ پر جو ایمان ہے اس کی بھی تائید کر دی۔ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ مسلم فلاسفہ نے فلسفے کی یونانی روایت کی جو شرح و توضیح کی تو اس سے انہوں نے نہ صرف ایک عام عقلی نظام قائم کرنے کی کوشش کی، بلکہ ایسا عقلی نظام جس نے اسلامی روایت کو اپنے ساتھ لے کر چلنے کا جتن کیا۔

خدا اور صرف خدا ہی اپنے وجود میں مطلقاً واحد اور بسیط ہے۔ تمام دوسری چیزیں ثنوی ماہیت کی ہیں۔ خدا کا جوہر اس کے وجود ہی کی دوسری صورت ہے۔ یہ بات کسی دوسری چیز کے بارے میں صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی دوسری چیز کے معاملے میں وجود اور جوہر ایک سے نہیں ہوتے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کا وجود واجب ہے، جبکہ دوسری چیزوں کا وجود محض ممکن ہے اور خدا ہی سے اخذ ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ خدا کے ''معدوم ہونے'' کا تصور اپنے اندر ایک تضاد رکھتا ہے، جبکہ یہ بات دوسری معدوم چیزوں پر صادق نہیں آتی۔

ابن سینا کی مابعد الطبیعیات کا بڑا حصہ جو وجود سے بحث کرتا ہے، اس کا ایک اہم مقدمہ (Premise) یہ ہے کہ ایک شے (Entity) کی ماہیت یا جوہر اس کے وجود سے الگ شناخت کی جا سکتی ہے، چنانچہ اگر ہم کہیں کہ ایک شے کی ماہیت موجود ہے چاہے وہ حقیقت میں ہو یا خیال میں، تو ہمارا یہ بیان بامعنی ہوگا۔ لیکن اگر ہم کہیں کہ اس شے کا جوہر ہی اس کا جوہر ہے تو ہمارا بیان بے معنی ہو جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں وجود جوہر میں ایک مخصوص تعین کا اضافہ کرتا ہے جو اس کے خارج میں ہوتی ہے۔ ایک اور بڑا مقدمہ یہ ہے کہ نیستی یا معدوم

ہونا، کسی نہ کسی معنی میں موجود ہونا ہے۔ ہمارا یہ کہنا کہ ایک شے معدوم ہے اس کے یہ معنی قرار دیے جا سکتے ہیں کہ اگرچہ وہ حقیقت میں معدوم ہے، لیکن خیال میں موجود ہے۔ رہی ایک مطلقاً معدوم شے تو اس کے بارے میں مثبت طور پر بات نہیں کی جا سکتی اور جب ہم منفی طور پر اس کے بارے میں بات کرتے ہیں تو یہ ذہن میں تصور کے طور پر ایک موجودی (Existential) کیفیت اختیار کر لے گی، یعنی وجود کی ایک تصوراتی حالت کے طور پر۔ یہ نظریہ، اگر آپ کو یاد ہو، معتزلہ کے اس نظریے کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے کہ معدوم ایک شے (Entity) ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ خلق ہونے سے پہلے خدا کے ذہن میں موجود تھی۔

جوہر اور وجود کی اس بحث سے ابن سینا امکان اور وجوب کے درمیان اپنے مشہور مابعد الطبیعیاتی فرق و امتیاز کی بات کرنے لگتا ہے جس پر اس کے وجود واجب کے، جو امکانی دنیا سے مختلف چیز ہے، سارے نظریے کی عمارت اٹھائی گئی ہے۔ وہ اپنی کتاب ''الشفاء'' میں واجب کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ ''وہ جو اپنے آپ میں تشکیل پاتا ہے اور جسے لازماً وجود رکھنا چاہیے'' اور النجاۃ میں یہ کہ ''وہ ذات جس کے بارے میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ وجود نہیں رکھتی تو یہ ایک لغو بات ہوگی''۔ بخلاف ایک امکانی شے کے کہ جس کے بارے میں ہم فرض کریں کہ وہ وجود رکھتی ہے یا وجود نہیں رکھتی، تو اس سے کوئی بے معنویت سامنے نہیں آئے گی۔

ابن سینا کا وجود کا اصول مختصراً یہ ہے کہ یہ دنیا بحیثیت مجموعی امکانی ہے، لیکن جب خدا موجود ہو تو یہ واجب ہو جاتی ہے اور اس کا یہ وجود خدا سے اخذ ہوتا ہے۔

ممکن اور واجب کی بات کرتے ہوئے ابن سینا ایک اور جگہ کہتا ہے کہ ''ممکن تو ایک ایسا وجود ہے جس کی کوئی علت ہو، لیکن واجب وہ ہے جس کی کوئی علت نہ ہو'' ہم واجب کا اثبات کر سکتے ہیں اور اس دلیل کے ماتحت جسے ابن سینا نے دلیل امکان کہا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ممکن کے وجود کی دلیل خود اس کے اندر تو موجود ہے نہیں۔ لہٰذا ایک ایسے وجود کا اثبات لازم آئے گا جو ہر طرح کے امکانات سے پاک ہو۔ یوں بھی ہر ممکن چونکہ کسی دوسرے ممکن کی علت ہوگا اور یہ ممکن نہیں کہ اس سلسلے کو لامتناہی طور پر پھیلایا جائے تو آخر الامر ایک ایسا وجود تسلیم کرنا پڑے گا جو ممکن نہیں بلکہ واجب ہے۔

اگر خدا علت العلل ہے تو غایت الغایات بھی۔ پھر چونکہ علت غائیہ بھی متناہی ہو

گی لہذا اس کا سلسلہ بھی کہیں نہ کہیں ختم کرنا پڑے گا' چنانچہ ابن سینا یہ بھی کہتا ہے کہ ہمارے پاس مبدا اول کا کوئی ثبوت نہیں۔ وہ خود ہی سب اثباتوں کا اثبات ہے۔ ہم اسے برہان کے راستے بھی نہیں پا سکتے۔ اس کی کوئی علت ہے نہ دلیل نہ تعریف' بلکہ خود جملہ موجودات اس کی دلیل ہیں۔ یہاں پہنچ کر ابن سینا کا فلسفہ مذہب اور تصوف سے جا ملتا ہے۔

صفات الٰہیہ کے سلسلے میں جب ابن سینا خدا کو علت العلل' غایت الغایات' مبدا اول اور واجب الوجود ٹھہراتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی ذات ہر قسم کے امکانات' قوت اور مادے سے منزہ ہے۔ نہ اس کا کوئی جسم ہے نہ وہ کسی جسم کا مادہ۔ نہ اس کی کوئی صورت ہے نہ وہ کسی صورت کا مادۂ معقول' نہ کسی مادۂ معقول کی صورت معقولہ' نہ علم' نہ ارادہ' نہ حیات۔ یہ اس کی بنیادی صفات نہیں ہیں۔ لیکن اگر ان صفات کو اس سے نسبت دی جائے تو اس سے خدائے تعالیٰ کی وحدانیت میں فرق نہیں آتا' جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا۔

ارسطو کے نزدیک ذات الٰہیہ کی کاملیت نتیجہ ہے اس کے عدم حرکت کا اور عدم حرکت نتیجہ ہے عالم کائنات کو نہ جاننے کا۔ برعکس اس کے اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ اللہ کا علم ہر شے کو محیط ہے۔ اس تضاد سے بچنے کے لیے فلاسفہ اسلام نے طرح طرح کے دلائل سے کام لیا۔ ابن سینا کہتا ہے کہ اس امر کا تو کوئی امکان نہیں کہ خدا دنیا سے بے خبر ہو۔ سوال صرف جزئیات کے علم کا ہے اور جزئیات کے متعلق اس کے علم کی نوعیت مجموعی ہے۔ ذہن انسانی کو تو اشیاء کا علم یکے بعد دیگرے اور استدلالاً ہوتا ہے' لیکن خدا کو دفعۃً اور زمان و مکان سے آزادانہ۔ پھر چونکہ ذات الٰہیہ میں سارے عالم کے لیے ایک جذبہ محبت موجود ہے جسے اس نے اپنے احاطے میں لے رکھا ہے، لہذا اس کے بارے میں اس کا علم بھی ہر شے کو محیط ہے۔

نفسیات

ارسطو کی طرح ابن سینا بھی ذہن اور جسم کے قریبی تعلق پر زور دیتا ہے' لیکن جہاں ارسطو کی فکر کا سارا رجحان ان دونوں کے جدا جدا ہونے کو رد کرتا ہے۔ ابن سینا ان کی اساسی ثنویت کی ایک صورت پر یقین رکھتا ہے۔ وہ اپنے اس نظریے کے دو مختلف پہلوؤں کے درمیان کس طرح موافقت پیدا کرتا ہے یہ ایک دوسرا سوال ہے تاہم اس نے دونوں طرف جو آراء دی ہیں وہ دلچسپ بھی ہیں اور بامعنی بھی! یہ ثابت کرنے کے لیے کہ انسانی

روح ایسی چیز ہے جو جسم سے الگ مستقل طور پر وجود رکھ سکتی ہے' اس نے دو مختلف قسم کی دلیلیں دی ہیں۔ ایک تو بلاواسطہ شعور ذات کو اپیل کرتی ہے' دوسری عقل کی لامادیت (Immateriality) ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

ابن سینا کہتا ہے فرض کریں کہ ایک شخص بلوغ کی حالت میں پیدا ہوتا ہے لیکن اس طرح کہ وہ خلا میں ہے جہاں کوئی ایسی چیز نہیں جس کا وہ ادراک کر سکے۔ پھر یہ بھی فرض کیجئے کہ وہ اپنے جسم کو بھی نہیں دیکھ سکتا اور اس کے اعضاء بھی ایک دوسرے کو نہیں چھو سکتے۔ چنانچہ اس میں کوئی حسی ادراک نہیں ہے۔ اس طرح کا شخص خارج کی دنیا کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکے گا' نہ اپنے جسم کے وجود کا اسے احساس ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود وہ اپنے آپ کے ایک خالص روحانی شے کے طور پر موجود ہونے کا اقرار کرے گا۔ چنانچہ اس صورت میں ذہن جسم سے بالکل الگ ایک چیز ہے۔ یہاں ابن سینا ایک ایسا تصوری پیکر سامنے لاتا ہے جس کا وقوع ناممکن ہے لیکن وہ جو بات بتانا چاہتا ہے یہ ہے کہ ہم خیال کی طاقت سے اپنے جسموں سے تو چھٹکارا پا سکتے ہیں لیکن اپنے اذہان سے نہیں۔ یہ اسی طرح کی بات ہے جو بعد میں آنے والے فلسفی ڈیکارٹ نے کہی کہ ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں''۔

دوسری دلیل جو ابن سینا ذہن اور جسم کی دوئی کے بارے میں دیتا ہے یہ ہے کہ جب میں نے جسم کی وہ صفات اس چیز پر منطبق کرنی چاہیں جس کا تعلق میرے ذہنی معاملات سے ہے تو میں نے دیکھا کہ وہ انہیں قبول نہیں کرتی تو میں نے یہ اندازہ لگا لیا کہ یہ بے جسم شے (Entity) روح ہی ہوگی۔ چنانچہ دوئی کے نظریے کے لیے جو دوامی ثبوت ہے وہ یہ ہے کہ ذہنی اور جسمانی صفات کیفیت کے اعتبار سے دو مختلف انداز کی ہیں۔

ابن سینا کہتا ہے: چنانچہ روح اپنی اصل حقیقت میں ایک آزاد اور مستقل شے ہے اور یہ ہمارا ماورائی وجود ہے۔ روح کے لازوال ہونے کے بارے میں اس کے دلائل کی بنیاد اس پر ہے کہ روح ایک جوہر ہے یہ جسم کی کوئی صورت نہیں ہے جس کے ساتھ یہ ایک طرح کے پراسرار تعلق سے جڑی ہوتی ہے۔ روح میں کوئی چیز ہے جو عقل فعال کے ایک علیحدہ جوہر سے نکلتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ایک جسم ایک خاص مزاج کے ساتھ برآمد ہوتا ہے اور یہ روح اپنے اندر اس جسم کے ساتھ جڑ جانے کا ایک قطعی میلان پاتی ہے تا کہ وہ اس کی دیکھ بھال کرے اور باہمی منفعت کی طرف اس کی رہنمائی کرے۔ پھر روح غیر جسمانی

ہونے کے ناتے ایک بسیط شے ہے اور یہ چیز اس کی فنا ناپذیری اور بقا کو یقینی بناتی ہے۔ اس وقت بھی جب کہ اس کا جسم فنا ہو چکا ہوتا ہے۔

اب جبکہ ایک فینا مینا کی سطح پہ ہر روح اور جسم کے درمیان ایک اسرار موجود ہوتا ہے جو ان کو ایک دوسرے کے لیے مخصوص طور پر موزوں بنادیتا ہے۔ چاہے ہم اس راز کو جان سکیں یا نہ، تو اس سے لازم آتا ہے کہ روحوں کا تناسخ ناممکن چیز ہے (تناسخ کو ارسطو بھی رد کرتا ہے جو روح اور جسم کی دوئی کا قائل نہیں ہے)۔ چنانچہ روح اور جسم کا تعلق اتنا قریبی ہے کہ یہ عقل پر بھی اثر انداز ہوسکتا ہے۔ ارسطو کے ہاں تو یہ خیال ملتا ہے کہ جسم ذہن کو متاثر کر سکتا ہے، لیکن ابن سینا کے ہاں یہ بالکل الٹ ہے، بلکہ اس کا یہ نظریہ کہ ذہن ہی جسم پر اثر انداز ہوتا ہے، اس کے فلسفے کی ایک غیر معمولی اور سب سے زیادہ اوریجنل خصوصیت ہے۔

ایک عام سطح پر ذہن کا اثر جسم پر ارادی حرکت کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ یہ کہ جب بھی ذہن جسم کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہے تو جسم اس کے مطابق عمل کرتا ہے۔ ذہن کے جسم پر اثر انداز ہونے کی ایک دوسری سطح بھی ہے یعنی جذبات کی اور ارادے کی۔ ابن سینا ہمیں اپنے طبی تجربے سے بتاتا ہے کہ جسمانی طور پر بیمار انسان محض اپنے ارادے کی قوت سے ٹھیک ہو سکتے ہیں اور دوسری طرف اچھے بھلے صحتمند انسان بیماری کا سوچ سوچ کر بیمار ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم لکڑی کا ایک تختہ کسی راستے کے بیچ میں سیدھا رکھ دیں تو ہم اس پر آسانی سے چلتے جائیں گے، لیکن اگر وہی تختہ ایک گہری گھائی کے اوپر پل کی صورت میں رکھ دیں تو ہم اس پر نہیں چل سکیں گے اور ہمیں ہر آن یہ خطرہ رہے گا کہ ہم نیچے کھائی میں گر جائیں گے۔

اس سے اگلے مرحلے پر ابن سینا کہتا ہے کہ اگر روح بہت طاقتور ہو تو یہ دوسرے جسم میں بھی بغیر کسی وسیلے کے علاج اور مرض پیدا کر سکتی ہے۔ اس کے لیے وہ تنویم (ہپناٹزم) اور وہم عامل (Suggestion) سے شہادت مہیا کرتا ہے۔ وہ انہی عوامل سے معجزوں کے ممکن ہونے کی بھی بات کرتا ہے۔ نیز انہی بنیادوں پر ابن سینا ''نظر بد'' اور ''جادو'' جیسے فینا مینا کی حقیقت کو بھی تسلیم کرتا ہے۔

نظریہ علم

ابن سینا کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ ادراک تصورات ہی کے واسطے سے ممکن

ہے۔ اب یہ تصورات کہاں سے آتے ہیں۔ افلاطون نے اس ضمن میں عالم امثال کا نظریہ پیش کیا جس کی رو سے تمام تصورات ازلی اور ابدی طور پر انسانی ذہن میں محفوظ ہیں۔ ارسطو نے اس نظریے سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ تصورات خارج سے نہیں آتے بلکہ خود اشیاء کے اندر موجود ہوتے ہیں اور ہر شے لازمی طور پر صورت اور مادے سے مرکب ہے۔

ابن سینا کے نظریہ علم میں افلاطون اور ارسطو دونوں کے افکار کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ عالمگیر یونانی روایت کے مطابق اس نے یہ موقف اختیار کیا کہ علم کا حصول ایک تجریدی عمل ہے۔ کسی بھی شے کا ادراک حاصل کرنے کے لیے تصور میں اس کی صفات کو لایا جاتا ہے اور ان کے واسطے سے اس شے کی آگاہی حاصل کی جاتی ہے۔ البتہ ابن سینا نے سب سے زیادہ زور ادراک کی مختلف قوتوں میں اس تجریدی عمل کے درجوں پر دیا۔ چنانچہ حسی ادراک کے لیے شئے مدرکہ ہمارے سامنے موجود ہونی چاہیے۔ اسی طرح تصور کے لیے اس شے کا وجود ہونا ضروری نہیں، لیکن اس سے وابستہ مواد اور واقعات اس شے کے پیکر میں خصوصیت پیدا کر دیتے ہیں۔ البتہ یہ صرف عقل ہی ہے جس میں صورت محض کا ادراک اس کی کلیت میں کر لیا جاتا ہے۔ ابن سینا ادراک کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے: ابتدائی اور ثانوی۔ ابتدائی ادراک موضوعی ہوتا ہے اور ایک انسان کی اس کی اپنی ذہنی حالت سے عبارت ہوتا ہے اور ثانوی ادراک کا تعلق خارج کی دنیا سے ہوتا ہے۔

لیکن ابن سینا کے نظریہ علم و ادراک کی اہم بنیاد اس کی وہ تفریق ہے جو وہ اندرونی اور خارجی ادراک کے درمیان کرتا ہے اس کے نزدیک خارجی ادراک خارجی حواس خمسہ کا عمل ہے اور اندرونی ادراک کو وہ باقاعدہ طور پر پانچ شعبوں میں تقسیم کرتا ہے۔ درحقیقت ابن سینا کا یہ اندرونی حواس خمسہ کا نظریہ ایسی چیز ہے جس کی تاریخ فلسفہ میں نظیر نہیں ملتی۔ اس نے حواس کی جو تقسیم کی وہ اس طرح سے ہے:

۱۔ حس مشترک: یہ تمام حواس کا مقام مرکز ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ یہ حواس کی معلومات کو تصورات میں بدل دیتی ہے۔ یہ عمومی حس اندرونی ہی ہونی چاہیے، کیونکہ بیرونی حواس خمسہ اس کا یہ کام سرانجام نہیں دے سکتے۔

۲۔ حس مصور: یہ اشیائے مدرکہ کے تصورات کو محفوظ کرتی ہے۔

۳۔ حس متخیلہ: یہ ان تصورات کو جوڑنے اور علیحدہ کرنے کا کام کرتی ہے۔ انسان کی اس

حس میں اس کی عقل سرایت کیے ہوتی ہے تا کہ انسانی تصور سوچنے کا عمل بھی کر سکے اور اس طرح عقل عملی کا مرکز و مقام ہو۔

۴- حس وہمیہ: یہ سب سے اہم حس ہے جو غیر مادی حرکتوں کا ادراک کرتی ہے، مثلاً کسی چیز کا فائدہ مند یا نقصان دہ ہونا، مادی امور میں محبت یا نفرت کا پایا جانا۔ یہ دراصل ہمارے کردار کی بنیاد ہوتی ہے۔ چاہے اس میں عقل کا کوئی دخل ہو یا نہ۔

۵- اندرونی حس: جو ہمارے حافظے میں نقطہ ہائے نظر یا "معانی" کو محفوظ کرتی ہے۔

وہم کا نظریہ ابن سینا کی نفسیاتی تعلیمات میں سب سے زیادہ اوریجنل عنصر ہے اور یہ اس چیز کے بہت قریب آ جاتا ہے جسے جدید نفسیات دان ایک عامل کا معمول کی طرف "نفسیاتی ردعمل" کہتے ہیں۔ یہ نفسیاتی ردعمل مختلف سطحوں پر کام کرتا ہے۔ ایک سطح پر یہ خالصتاً وجدانی ہوتا ہے جیسا کہ ایک بھیڑ ایک بھیڑیے کو دیکھ کر بھاگ جاتی ہے یا ایک ماں وجدانی طور پر اپنے بچے کی طرف محبت کے جذبات رکھتی ہے۔ یہ سب کچھ کسی پہلے تجربے کے بغیر اور اس لیے کسی ایسے "قدرتی الہام" کی وجہ سے ہوتا ہے جو ایک نامیاتی جسم کی ساخت میں راسخ ہوتا ہے۔ پھر یہ ردعمل خیالات کے تلازم یا پرانے تجربوں کی بنا پر بھی رونما ہوتا ہے جیسے ایک کتے کا جو ماضی میں چھڑی سے پیٹا گیا تھا، چھڑی کو دیکھ کر ڈر جانا۔ اسے جدید نفسیات کی زبان میں "مشروط ردعمل" کہتے ہیں۔

نظریہ عقل

اس کے بعد ہم ابن سینا کے نظریہ عقل کی طرف آتے ہیں۔ اس نے اپنے اس نظریے میں انسانی عقل کی ترقی کے اس نظریے کو لیا ہے جس کا ارسطو نے بہت اختصار کے ساتھ اور گنجلک انداز میں اظہار کیا ہے، جسے بعد میں اسکندر افرودیسی اور پھر فارابی نے کھول کر بیان کیا۔ لیکن ابن سینا نے اس میں اپنی طرف سے بالکل نئی اور اوریجنل تعبیرات کا اضافہ کیا۔ اسکا نظریہ مختصراً یہ ہے کہ انسان کے اندر عقل بالقوہ یا عقل ہیولانی (Potential Intellect) اور انسان سے باہر عقل فعال (Active Intellect) کے درمیان ایک واضح فرق ہے۔ اس موخر الذکر عقل کی رہنمائی اور اثر اندازی کے واسطے سے ہی عقل بالقوہ ترقی کرتی اور کمال کو پہنچتی ہے۔ سکندر، فارابی اور غالباً ارسطو کے بخلاف ابن سینا کا خیال یہ ہے کہ انسان کے اندر عقل ہیولانی ایک ناقابل تقسیم، غیر مادی اور غیر فنا پذیر چیز ہے، اگرچہ یہ ایک

خاص وقت میں خلق کی جاتی ہے اور یہ ہر فرد کے لیے ذاتی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بہت اہم مذہبی نتائج ہیں، اس لیے کہ جہاں فارابی کے نزدیک موت کے بعد صرف وہی افراد زندہ رہیں گے جن کی عقل ترقی یافتہ ہوگی، ابن سینا کا کہنا یہ ہے کہ تمام انسانی ارواح موت کے بعد باقی رہیں گی۔

لیکن ابن سینا کے نظریہ عقل کا سب سے اوریجنل پہلو وہاں نظر آتا ہے جہاں وہ علم کے حصول کے طریقے اور عقلی کارگزاری کا ذکر کرتا ہے۔ جہاں ارسطوئی نظریے کے مطابق، جو فارابی نے بھی قبول کر لیا تھا، کلیات (The Universal) جو عقل فعال کا موضوع ہیں، حسی تجربے کی جزئیات سے اخذ ہوتے ہیں، لیکن ابن سینا کہتا ہے کہ کلیات کسی صورت میں بھی جزئیات سے اخذ نہیں ہوتے، بلکہ یہ براہ راست عقل فعال سے صدور کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے ذہنوں کا کام یہ ہے کہ جزئیات کا مشاہدہ کر کے ان پر غور وفکر کریں۔ یہ عمل ذہن کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ عقل فعال سے ایک راست وجدان کے ذریعے کلیات کا علم حاصل کر لے۔ ایک اور قابل غور بات جو اس نظریے کی طرف رہنمائی کرتی ہے یہ ہے کہ اگر انفرادی مثالوں اور ان کی مشابہتوں کا ادراک کلیات کے حصول کے لیے کافی ہوتا تو علم کا حصول میکانکی ہو کے رہ جاتا۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کہ شعور و آگاہی اس طرح میکانیکی انداز اور جبری طریقے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ علم کی اصل پراسرار ہے اور ہر مرحلے پر اس میں وجدان شامل ہوتا ہے اور علم کی ساری جستجو ابن سینا کی نظر میں ایک دعا کی سی کیفیت اپنے اندر رکھتی ہے۔ انسان کے لیے کوشش ضروری ہے اس کا پورا کرنا خدا کا یا عقل فعال کا کام ہے۔

علم کی تفصیلی اور لامرکزی صورت میں خیالات ذہن میں آتے ہیں اور نکل جاتے ہیں۔ ابن سینا اس پر اصرار کرتا ہے کہ جب ایک خیال ذہن میں سوچا نہیں جا رہا ہوتا تو وہ ذہن میں نہیں رہتا۔ دوسرے لفظوں میں ایسا کوئی عقلی حافظہ نہیں ہوتا جیسا کہ محسوس ہونے والے پیکروں کا ہوتا ہے۔ ذہن میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو معقولات کو محفوظ رکھ سکے۔ جس طرح کہ روح میں محسوسات کے لیے محافظ خانہ ہوتا ہے۔ ابن سینا کہتا ہے کہ ایک عام سوچنے والا ذہن ایک آئینے کی مانند ہوتا ہے جس پر ایک کے بعد ایک کئی خیالات عقل فعال کی طرف سے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ایک سچائی جب ایک دفعہ حاصل ہو

گئی تو چونکہ وہ ذہن سے چلی جاتی ہے اس لیے یاد آنے پر اسے پھر سے سیکھنا پڑتا ہے۔ جب ہم نے اس سچائی کو پہلی بار جانا تو اس کے ساتھ ہی ہم نے یہ ہنر بھی سیکھ لیا کہ عقل فعال سے رابطہ قائم کر کے اسے پھر سے کیسے حاصل کیا جا سکتا ہے۔

نظریہ وحی والہام

رسالت اور وحی کی ضرورت ایک ایسی چیز ہے جسے ابن سینا نے چار سطحوں پر ثابت کرنا چاہا ہے۔ عقلی، تصوری، معجزاتی اور معاشرتی سیاسی ۔ ان چار سطحوں کے سلسلے میں اس نے جو کچھ کہا ہے اس سے اس کی فکر کی مذہبی تحریک (Motivation) کردار اور سمت کا اشارہ ملتا ہے۔ اس کے فلسفے کے ضمن میں اوپر جو کچھ کہا گیا اس سے اس کی گہری مذہبی روح کھل کر سامنے آتی ہے۔ مثلاً اس کا ''وجود'' کا نظریہ یہ بتاتا ہے کہ ہر محدود چیز کا انحصار خدا کی ذات پر ہے اور ذہن اور جسم کے باہمی رشتے اور علم کی ابتدا اور ماہیت پر بات کرتے ہوئے وہ ایک کے معاملے میں معجزات کے مذہبی تصور تک پہنچتا ہے اور دوسرے کے معاملے میں تخلیقی الہامی علم تک !

یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ابن سینا دو طرح کی عقلی روحانی دنیاؤں کا باشندہ ہے ۔ ایک یونانی اور دوسری اسلامی۔ اپنے ذہن میں اس نے دونوں دنیاؤں کو اس طرح خلقی طور پر (Intrinsically) یکجا کیا ہے کہ وہ بالکل ایک سی لگتی ہیں اور ان میں سے کسی کے ساتھ بیوفائی کا اس کے ہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان حالات میں اس نے روایتی اسلام اور یونانی ورثے دونوں کی تعبیر وتشریح کی اور ان میں کچھ تغیر و بدل کیا۔ اس کا یہ رویہ اس کے اس سارے فلسفے میں نمایاں ہے جو اصطلاحی مذہبی میدان میں داخل ہوتا ہے، لیکن یہ سب سے نمایاں اس کے نظریہ وحی والہام میں ہے۔ اس میں ابن سینا مسلم عقائد اور دینیات میں ایک بڑی تبدیلی یہ کہہ کر لاتا ہے کہ قرآنی وحی اکثر مقامات پر سچائی کی علامت ہے ۔ لفظ بلفظ (Literal) سچائی نہیں ہے۔ لیکن عوام کے لیے اسے لفظی سچائی ہی رہنا چاہیے۔ یونانی فلسفے میں اگرچہ رسالت کے مسلم فلسفیانہ عقیدے میں بہت سے عناصر پائے جاتے ہیں، لیکن وہ دھندلے اور بعض اوقات ناپختہ اور بے ڈھنگے انداز میں ہیں اور پھر وہ جگہ جگہ بکھرے ہوئے ملتے ہیں۔ مسلم فلاسفہ کا ان غیر واضح، ناپختہ اور بکھرے ہوئے عناصر سے ایک مفصل، جامع اور لطیف و شائستہ نظریہ وحی نکال کر مرتب کرنا اور اس سے محمد صلی اللہ علیہ

وسلم کی شخصیت کی تعبیر کرنا کسی جینئس کے کام سے کم نہیں۔

عقلی سطح پر بات یوں کی جاتی ہے کہ بقول ارسطو کچھ لوگ قیاس کو کام میں لائے بغیر ہی کبری و صغری کے بیچ کے نتیجے تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس کو بنیاد بنا کر ابن سینا ایک مکمل وجدانی تجربے کا نظریہ مرتب کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ لوگ اپنی وجدانی قوتوں میں بلحاظ کیفیت اور کمیت بہت مختلف ہوتے ہیں۔ یہاں کچھ لوگوں میں یہ قوت تقریباً مفقود ہوتی ہے، دوسروں میں یہ اعلیٰ درجے کی ہوتی ہے۔ان حالات میں ایک ایسا شخص ہوسکتا ہے جس کو یہ قوت بہت زیادہ اور غیر معمولی طور پر ودیعت ہوئی ہو۔ ایسا شخص بغیر کسی بیرونی تعلیم و تلقین کے صداقت کا امانت دار ہوسکتا ہے۔اس پوری صداقت سے حاصل ہونے والی مکمل بصیرت سے کام لے کر وہ اس صداقت کی ماہیت اور آنے والے واقعات کی بات کرتا ہے۔ یہ بصیرت بیک وقت عقلی اور اخلاقی روحانی ہوتی ہے، چنانچہ ایک پیغمبرانہ تجربے کو فلسفیانہ اور اخلاقی دونوں قسم کے معیارات پر پورا اترنا چاہیے۔

اس بصیرت کو جو علم اور اقدار کا منبع ہوتی ہے، ابن سینا عقل فعال کہتا ہے اور اس سے وحی کا فرشتہ جبریل مراد لیتا ہے۔ اب پیغمبر پیغمبر ہوتے ہوئے تو عقل فعال کا مترادف ہوتا ہے لیکن پیغمبر بطور انسان کے عقل فعال جیسا نہیں ہوتا۔ چنانچہ وحی کا عطا کرنیوالا ایک معنی میں پیغمبر کے اندرون میں ہوتا ہے اور دوسرے معنی میں چونکہ وہ انسان ہوتا ہے اس کے بیرون میں ہوتا ہے۔

اب اگرچہ عقلی روحانی بصیرت پیغمبر کے پاس سب سے بڑا تحفہ ہوتا ہے۔ وہ تاریخ میں صرف اسی کے بل بوتے پر کوئی تعمیری کارنامہ انجام نہیں دے سکتا۔ اس کے منصب کا یہ فطری تقاضا ہوتا ہے کہ وہ انسانیت کے پاس ایک پیغام لے کر جائے، ان پر اثر انداز ہو اور اپنے مشن کی تکمیل کرے۔ یہ معیار مسلم فلاسفہ کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ چاہے وہ اکابر یونانی فلاسفہ اور مفکرین میں الوہی حکمت دیکھتے ہوں، وہ اپنے ذہنوں کو موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام پر مرکوز کردیں، خاص طور پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو پیغمبر کی تمام مطلوبہ صفات کے بدرجہ اتم حامل ہیں۔ یہ مطلوبہ صفات یہ ہیں کہ پیغمبر کے پاس ایک بہت طاقتور اور واضح تصور ہونا چاہیے۔ اس کی نفسیاتی قوت اتنی زیادہ ہو کہ وہ نہ صرف دوسرے ذہنوں پر اثر انداز ہوسکے بلکہ عمومی طور پر تمام مادے (Matter) پر اس کا یہی تصرف ہو اور یہ کہ وہ ایک

معاشرتی سیاسی نظام قائم کر سکے۔

ایک غیر معمولی قوت متخیلہ کی صفت کے طفیل پیغمبر کا ذہن ایک پر زور نفسیاتی ضرورت کے تحت خالص عقلی صداقتوں اور تصورات کو عام زندگی کی ایسی طاقتور علامتوں اور پیکروں کی صورت میں بدل دیتا ہے کہ ایک انسان جب انہیں سنتا یا پڑھتا ہے تو نہ صرف ان پر ایمان لے آتا ہے' بلکہ ان پر عمل بھی کرنے لگتا ہے۔ پیغمبر کی قوت متخیلہ کے اس وظیفے پر جس سے وہ علامتیں تخلیق کرتی اور چیزوں میں جان ڈالتی ہے' فارابی اور ابن سینا دونوں نے زور دیا ہے' لیکن ابن سینا نے زیادہ تفصیل کے ساتھ! یہ علامت بندی اور معنی خیزی' جب یہ پیغمبر کی روح اور عقل پر اپنا اثر ڈالتی ہے تو اس سے اتنے طاقتور اور واضح پیکر سامنے آتے ہیں کہ جو کچھ پیغمبر کی روح سوچتی اور تصور کرتی ہے وہ اسے واقعی سننے اور دیکھنے لگتا ہے۔ اسی لیے وہ از راہ ضرورت ایک ایسی جنت اور جہنم کی بات کرنے لگتا ہے جو مسرت اور تکلیف کی خالصۂ روحانی حالتوں کی نمائندگی کرتی ہیں۔ مذہبی کتابوں میں جو الہام بیان ہوئے ہیں وہ زیادہ تر استعاراتی اسلوب میں ہیں اور اسی لیے ان کی تعبیر اس طرح کی جانی چاہیے کہ ان کے پس پردہ جو بلند تر روحانی صداقت ہے وہ سامنے آ جائے۔

خدا اور کائنات

اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ خدا یکتا ہے اور وجود واجب ہے' باقی سب چیزیں اتفاقی ہیں اور اسی پر منحصر ہیں۔ خدا کا کوئی دوسرا جوہر اور کوئی ایسی صفات نہیں ہیں سوائے اس کے کہ وہ موجود ہے اور ضرورت کے تحت موجود ہے۔ اس بات کو ابن سینا یوں بیان کرتا ہے کہ خدا کا جوہر اور اس کا لازمی وجود ایک ہی چیز ہیں۔ چونکہ خدا کا الگ سے کوئی وجود نہیں ہے اس لیے وہ مطلقاً بسیط (Simple) ہے اور اس کو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر وہ جوہر اور صفات کے بغیر ہے تو دنیا سے اس کا تعلق کس طرح سے قائم ہو سکتا ہے؟ ارسطو کے لیے جو خدا کے بارے میں اسی طرح کا تصور رکھتا تھا دنیا ایک بالکل ہی دوسری چیز تھی۔ نہ وہ اس کی تخلیق تھی' نہ وہ اس کے لیے فکر مند تھا اور نہ اس سے آگاہ۔ اس کا خدا دائمی خودنگری کی ایک آسودہ زندگی گزارتا تھا اور دنیا نے اس کی محبت اور عقیدت میں اپنے آپ کو ایک نظام عالم میں منضبط کر لیا تھا۔

مسلم فلسفے کی روایت اس مسئلے کا حل نوفلاطونی نمونے کے زیر اثر ڈھونڈتی ہے جو خدا

کے سادہ اور بسیط پن کو اس خیال کے ساتھ مربوط کرتا ہے کہ جب خدا اپنے آپ کا علم رکھتا ہے تو وہ ایک سادہ اور مضمر انداز میں اشیاء کے جوہر کا علم بھی رکھتا ہے۔ ابن سینا کے خیال میں خدا کا اپنے بارے میں علم اپنے آپ دوسری چیزوں کا بھی علم ہے۔ کیونکہ اپنے آپ کو جان کر وہ لازماً باقی سب موجودات کو بھی جانتا ہے جن کا اس سے صدور ہوا ہے۔ یہاں ابن سینا اپنا نیا خیال پیش کرتا ہے۔ یونان کی فلسفیانہ روایت کے مطابق خدا' زیادہ سے زیادہ جواہر (یا کلیات) کا علم رکھ سکتا ہے۔ مخصوص جزئیات (Particular Existents) کا نہیں۔ اس لیے کہ یہ ایک خاص وقت میں صرف حسی ادراک سے جانی جا سکتی ہیں اور خدا چونکہ اس دنیا کی زندگی سے ماورا ہے' اس میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا اور وہ غیر مادی اور بے جسم ہے' اس لیے وہ حسی ادراک نہیں رکھ سکتا۔ فلاسفہ کا یہ عقیدہ اسلام کے بالکل خلاف تھا' اس لیے کہ اس سے نہ صرف یہ کہ خدا کا علم نامکمل ثابت ہوتا ہے بلکہ خود خدا بھی اپنے بندوں کے لیے بے کار ہو جاتا تھا۔ ابن سینا یہاں ایک دلیل پیش کرتا ہے یہ دکھانے کے لیے کہ اگرچہ خدا کے ہاں جزئیات کا حسی ادراک سے حاصل کردہ علم نہیں ہوتا لیکن وہ تمام جزئیات کو ''ایک کلیاتی انداز'' سے جانتا ہے' چنانچہ ادراک سے حاصل کردہ علم اس کے لیے ایک فالتو چیز ہے۔ چونکہ خدا وہ منبع ہے جہاں سے ساری موجودات کا صدور ہوتا ہے اس لیے وہ ان موجودات کا علم بھی رکھتا ہے اور ان کے درمیان جو تعلقات ہیں ان کا بھی۔ مثلاً خدا کو معلوم ہے کہ ایک خاص سلسلہ واقعات کے بعد سورج گرہن واقع ہوگا اور اس گرہن سے پہلے کے حالات اور ان کے نتائج کو جانتے ہوئے وہ یقینی طور پر اس گرہن کے اثرات اور خصوصیات کا بھی علم رکھتا ہے۔ اس لیے وہ جانتا ہے کہ یہ خاص گرہن کیا ہوگا اور اسے گرہن کے تمام دوسرے واقعات سے الگ پہچان سکتا ہے۔ لیکن جب ایک خاص گرہن وقت کے ایک خاص لمحے میں واقع ہوتا ہے تو خدا جو زمانی تبدیلی کے تابع نہیں ہے' اس کے لیے اس گرہن کا اس طرح سے جاننا ضروری نہیں ہے' اس لیے کہ اسے پہلے ہی سے اس کا علم ہے۔

خدا اور دنیا کے بارے میں فلسفیانہ نظریہ یہ ہے کہ دنیا خدا کے ساتھ ہی ہمیشہ سے موجود چلی آتی ہے۔ اس لیے کہ مادہ اور صورتیں ہمیشہ اس کی ذات سے صادر ہوتی ہیں۔ لیکن اگرچہ یہ نظریہ مسلم راسخ العقیدہ لوگوں کے لیے ناقابل قبول تھا' ابن سینا نے اسے اس لیے پیش کیا کہ وہ مذہب اور عقل دونوں کے تقاضوں کے ساتھ انصاف کر سکے اور ساتھ ہی

ملحدانہ مادیت سے اجتناب کر سکے۔مادہ پرست لوگوں کے نزدیک دنیا ہمیشہ سے خدا کے ساتھ ساتھ موجود رہی ہے۔ابن سینا کے لیے بھی دنیا ایک دائمی شیئی موجود ہے‘لیکن چونکہ یہ اپنے آپ میں اتفاقی اور حادثاتی ہے‘اس لیے یہ ہمیشہ بتمام وکمال خدا پر انحصار رکھتی ہے۔ یہاں ہمیں جوہر اور وجود کے نظریے کا دہرا مقصد دکھائی دیتا ہے۔ دہریت کے بخلاف موجودات کو وجود عطا کرنے کے لیے خدا کی ضرورت ہوتی ہے اور شرک سے بچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ خدا کے وجود کو دنیا کے وجود سے بالکل الگ اور ممتاز سمجھا جائے۔

تصوف اور شریعت

اپنی کتاب ''اشارات'' کے آخر میں ابن سینا تصوف سے بحث کرتا ہے۔اس کے نزدیک عارف وہ ہے جو منطق اور علم کے راستے سے ہٹ کر حقیقت سے قرب واتصال کی بدولت خدا تک پہنچے۔ عارفوں کا گزر کئی مقامات سے ہوتا ہے اور ان کے مختلف درجات ہیں۔تصوف کے موضوع پر ابن سینا کے کچھ رسالے بھی ہیں۔ابن سینا کی الہیات فارابی اور اخوان الصفا کی جامع ہے۔فلسفی ابن سینا مانتا ہے کہ عقل کے پہلو بہ پہلو ایمان کا وجود ضروری ہے۔ان کے باہمی تعلق کے بارے میں یا تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ (۱) عقل اور ایمان ایک دوسرے کی ضد ہیں‘لہٰذا انہیں ایک دوسرے سے الگ رکھنا چاہیے یا یہ کہ (۲) ایمان عقل کا کمال ہے‘لہٰذا وہ اسے تکمیل تک پہنچاتا ہے یا یہ کہ (۳) عقل عملاً ایمان کی تکمیل کا سبب بنتی ہے۔ابن سینا دوسری صورت کا قائل ہے۔وہ کہتا ہے کہ شریعت حکمت کی ضد نہیں ۔ان کا وجود ایک دوسرے کے لیے ضروری ہے۔وہ کہتا ہے کہ پیغمبروں کا درجہ فلسفیوں سے افضل ہے اور وحی کی حیثیت ایک بلند و بالا ادراک کی ہے۔یعنی ایک قوت قدسیہ کی۔ وحی‘الہام اور رویا حکمت الہیہ کے اجزاء ہیں۔کتاب النفس کے آخر میں جن حواس باطنیہ کا ذکر ہے ان کا اشارہ اسی قوت قدسیہ کی طرف ہے۔یوں بھی بعض انسان جن کی قوت حس تیز ہوتی ہے بعض حد درجہ باریک مناسبتوں کا ادراک کر لیتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ حوادث کو پہلے سے جان لیں۔

مشرق ومغرب پر ابن سینا کا اثر

کوئی شک نہیں کہ ابن سینا کے افکار کا اثر بے حد وسیع رہا ہے‘مشرق میں تو اس کا نظام فلسفہ مسلم فلسفے کی پوری روایت پر شروع سے لے کر آج تک غالب چلا آیا ہے۔ روایتی

انداز کے مدارس میں بھی ابن سینا کو اسلام کے سب سے بڑے فلسفی کے طور پر پڑھایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد اسی درجے کے اوریجنل اور زیرک فلسفی نے کوئی نظام مرتب کر کے نہ دیا' ابن رشد جو مسلم فلسفیانہ روایت میں آخری بڑا نام ہے' اس نے بھی اپنے افکار کسی ضابطے کے مطابق ترتیب نہ دیئے' بلکہ ارسطو کے فلسفے کی تشریحات لکھنے کو ترجیح دی۔ ان تشریحات کا ان کی عظیم الشان عالمانہ سطح اور بصیرت و ذکاوت کی وجہ سے مغرب کے قرون وسطیٰ پر بے پناہ اثر ہوا۔ مشرق میں نہ صرف یہ کہ وہ زیادہ با اثر ثابت نہ ہوئیں بلکہ ان میں سے اکثر کا اصل عربی میں وجود بھی باقی نہ رہا۔ اس کے بعد بہت کم فلاسفہ پیدا ہوئے اور فلسفیانہ قیل و قال ابن سینا کی شرحیں لکھنے یا اس کے خلاف دلائل جمع کرنے تک محدود رہ گئی۔

جو کچھ تھوڑے بہت مستثنیات تھے' مثلاً صدر الدین شیرازی (ملا صدرا) جنہوں نے باضابط فلسفے پر کتابیں لکھیں' وہ اپنے عقلی مزاج (اگرچہ روحانی نہیں) میں فلسفیانہ سے زیادہ صوفیانہ ہوتے چلے گئے ۔ تاہم ابن سینا کے حق میں اور اس کے خلاف یہ مناظرانہ بحثیں اور شرحیں بھی جدید طلبہ کے زیادہ مطالعے میں نہیں رہیں

اسلامی روایت میں ابن سینا کے اثرات کیا رہے؟ اگر ہم کہیں کہ اسلام کی فلسفیانہ روایت میں اس کا غلبہ رہا تو اس کے یہ معنی نہیں ہوں گے کہ اسلامی روایت میں بھی اس کا تسلط رہا۔ اس کے برعکس ابن سینا کا اثر و نفوذ بعد میں آنے والے امام غزالی اور امام فخر الدین رازی کی مناظراتی بحثوں اور تنقیدوں کے نتیجے میں سمٹ کر رہ گیا اور پھر زوال پذیر ہو کر قریب الختم ہو گیا

اس فلسفی نے دنیا کی ازلیت کا جو تصور دیا اس نے نہ صرف روایتی عقیدے کی توہین کی' بلکہ خود اس کے اپنے نظریات سے بھی انصاف نہ کیا جو اس نے اسلام کا خاص لحاظ کرتے ہوئے قائم کیے تھے' مثلاً اس کا نظریہ وحی والہام ۔ لیکن اس کے خلاف علمائے دین کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ اس نے حشر اجساد (قیامت کے روز جسموں کے اٹھائے جانے) کا انکار کیا تھا' وہ کہتا تھا کہ ایمان کی سطح پر تو اس میں یقین رکھا جا سکتا ہے' لیکن عقلی سطح پر نہیں۔

قرون وسطیٰ میں ابن سینا کی تصانیف کا ہسپانیہ میں لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اس

کے اثرات مغرب میں بہت گہرے اور دور رس ثابت ہوئے۔ یہ اثرات البرٹ دی گریٹ کے وقت سے شروع ہوئے جو طامس اکویناس کا استاد تھا۔ طامس اکویناس کی اپنی مابعد الطبیعیات اور علم کلام اس وقت تک پوری طرح سمجھ میں نہیں آتے جب تک یہ نہ جان لیا جائے کہ اس نے کتنا کچھ ابن سینا سے اخذ کیا ہے اور اس کا ذکر اکویناس کی کتاب De Ente & Essentia کے ہر صفحے پر جو اس کی مابعد الطبیعیات کی بنیاد ہے، دیکھا جا سکتا ہے۔ ابن سینا کے افکار سے جو مغربی فلاسفہ، انفرادی طور پر متاثر ہوئے یا ان کو انہوں نے اپنی بحث کا موضوع بنایا بہت طویل ہے اور وہ تاریخ میں قرون وسطی سے لے کر آج تک چلے آتے ہیں۔

پیچھے ابن سینا کی نفسیات پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات رہ گئی کہ اس کی نفسیات کی خصوصیت وہ نظام مراتب ہے جس میں نیچے کی قوتیں اوپر کی قوتوں کا مقصد بجا لاتی ہیں۔ چنانچہ خارجی حواس اندرونی حواس کے لیے کام کرتے ہیں اور یہ عقل و خرد کے کام آتے ہیں۔ وہ یوں کہ پہلے مجموعی حس خارجی حواس سے حاصل کردہ معلومات کو باہم مربوط کرتی ہے اور انہیں قوت متخیلہ کے حوالے کر دیتی ہے متخیلہ پیدا آور قوت کے لیے کام کرتی ہے اور پیدا آور قوت قوت واہمہ کے لیے اور یہ قوت حافظہ کے لیے! خارجی حواس کا مقصد جو چیزیں پورا کرتی ہیں وہ خواہش اور برہمی کی محرک قوتیں ہیں، جو افلاطون کے سہ جزئی نظریہ روح کی متابعت میں شہوت پرست اور تند مزاج ہوتی ہیں۔

روح کا آخری مقدر عقل فعال کے ساتھ اتصال حاصل کرنا ہے، جہاں سے یہ جہاں معقول کی خوبصورتی اور بھلائی کا ادراک کر سکتی ہے۔ ابن سینا کو یقین تھا کہ اسی میں روح کی سچی خوشی مضمر ہے، لیکن وہ یہ سمجھتا تھا کہ یہ رفیع و برتر مقدر صرف چند استحقاق رکھنے والے لوگوں کے لیے یا فلاسفہ اور پیغمبروں کے لیے ہوگا۔ سادہ یا بے عقل لوگ اس مرتبے تک نہیں پہنچ پائیں گے، یا تو اس لیے کہ قدرت نے انہیں اس کے لیے تیار ہی نہیں کیا، یا اپنی بے حسی اور عدم استعداد کی وجہ سے۔ چنانچہ وہ جسم کی موت کے بعد زندہ تو رہیں گے لیکن اپنے جسموں سے الگ ہو کر سدا تکلیف میں ہوں گے اور جسمانی مسرتوں سے لطف اندوز نہیں ہو سکیں گے۔ تاہم ایسے نفوس کے لیے جو رنج و راحت لکھی ہوئی ہے۔ وہ ابن سینا کے نزدیک فلسفے کا موضوع نہیں ہے۔ اسے صرف شریعت کی طرف رجوع کر کے یا پیغمبر کی

بات تسلیم کر کے ہی سمجھا اور مانا جا سکتا ہے۔ اس طرح ابن سینا مذہبی صداقت کو کسی حد تک قابل اعتبار تسلیم کرتا ہے لیکن اسے فلسفے کی بحث ونظر سے بالکل علیحدہ رکھتا ہے۔ یہ اس کے نزدیک ایسی صداقت ہے جو صرف عوام کے ماننے کی ہے جو اسے روایات کی روشنی میں اخذ کرتے ہیں اور اسے اپنے ایمان میں داخل کر لیتے ہیں۔

اخوان الصفاء

اگرچہ مسلم فکر و فلسفے کی تاریخ میں یہ جماعت ابن سینا سے پہلے آتی ہے' لیکن چونکہ یہ لوگ باضابطہ فلسفی نہیں تھے' بلکہ عالم اور مفکر تھے' اس لیے ان کا ذکر عموماً مسلم فلاسفہ سے الگ کیا جاتا ہے۔

دسویں صدی میں جب مسلم سلطنت کی سیاسی وحدت ٹوٹ پھوٹ سے دوچار ہونے لگی اور مرکز سے دور کے علاقے مختلف فرماں رواؤں کے تسلط میں آنے لگے تو آل بویہ کے عہد میں عراق کے مشرقی کونے میں واقع شہر بصرہ میں اہل فکر و فلسفہ کی ایک جماعت دیکھنے میں آئی' جو سائنس اور فلسفہ سے شغف رکھنے والے افراد کی ایک خفیہ تنظیم تھی۔ یہ افراد لوگوں کی نگاہوں سے چھپ کر نہایت راز داری کے ساتھ ایک دوسرے سے ملا کرتے اور اپنی ان ملاقاتوں میں یا یوں کہیے کہ اپنی ان مجالس میں جو وہ ہر بارہویں روز منعقد کیا کرتے تھے' خالص علمی اور فکری مسائل پر سوچ بچار اور تبادلہ آراء کیا کرتے۔ انکی اس سوچ بچار اور مباحثہ و گفتگو کا حاصل جماعت میں سے ایک یا دو یا زیادہ ارکان جو معتمد (سیکرٹری) کا کا انجام دیتے تھے۔ بعد ازاں ایک مفصل مکتوب (Epistle) کی صورت میں لکھ لیا کرتے۔ پھر یہ مکاتیب خفیہ طور پر جماعت سے وابستہ ان لوگوں تک پہنچائے جاتے جو کسی وجہ سے ان مجالس میں نہ آسکتے تھے' تاکہ پیچھے رہ جانے والے وہ لوگ بھی ان علمی و فکری مسائل سے آگاہی حاصل کرلیں جو ان اجلاسوں میں زیر بحث آئے ہوتے اور اس طرح چراغ سے چراغ جلتا چلا جائے۔ اس جماعت نے اپنا نام ''اخوان الصفاء'' رکھا تھا۔ لیکن یہ کون لوگ تھے اور ان کے نمایاں اور ممتاز ارکان کے نام کیا تھے؟ اور جو افراد یہ مکاتیب سپرد قلم کرتے تھے ان کی پہچان کیا تھی اور وہ کتنے تھے۔ ان باتوں کا حتمی علم آج تک کسی کو نہیں ہو سکا۔

اس جماعت کا پورا نام ''اخوان الصفاء وخلان الوفاء واہل العدل و ابناء الحمد و ارباب

الحقائق واصحاب المعانی'' تھا جو انہوں نے اپنے مکاتیب میں اپنے لیے بعض مواقع پر خود استعمال کیا۔ اس پورے نام کا سلیس اردو میں ترجمہ ہو گا: ''پاکیزگی پسند اور وفا شعار لوگ' عدل کے خواہاں اور حمد و ثنا کے خوگر' عارفین حقائق' واقفان معانی ''۔ اس جماعت کا ایک مختصر نام جو زیادہ تر استعمال ہوتا ہے اخوان الصفاء وخلان الوفاء ہے اور مختصر ترین نام جس سے یہ جماعت عام طور پر پہچانی جاتی ہے وہ اخوان الصفاء ہی ہے۔ ان لوگوں نے اپنے لیے یہ جو بڑا سا نام تجویز کیا' اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کو معاشرے میں اپنے خاص کردار اور اس زندگی میں اپنے مقاصد کا گہرا شعور حاصل تھا اور یہ نام ایک طرح سے ان کی شخصیت اور اخلاق اور ان کے فکری رجحانات اور امنگوں کا مظہر تھا۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اس جماعت کے نام کے اجزاء اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ وہ کن کن لوگوں اور فرقوں سے اپنا تعلق جوڑتے تھے۔ مثلاً اپنے آپ کو اہل العدل (عدل کے خواہاں) کہہ کر وہ معتزلہ کی طرف اپنا میلان ظاہر کرتے تھے جن کا دوسرا نام '' اہل التوحید والعدل'' تھا۔ اسی طرح ارباب الحقائق (عارفان حقائق) کہہ کر وہ اپنے سامنے صوفیہ کا نمونہ رکھتے تھے جن کا کہنا یہ تھا کہ وہ ہمیشہ حقائق کی جستجو میں رہتے ہیں۔ اصحاب المعانی (واقفان معانی) کا اشارہ اسماعیلی تحریک کی طرف تھا جن کے نظام میں دو طرح کے معنی یعنی ظاہر اور باطن مروج تھے۔

اس جماعت نے جو مفصل مکاتیب مختلف اوقات اور مختلف موضوعات پر قلم بند کیے' جنہیں عربی زبان میں '' رسائل اخوان الصفاء'' کہا جاتا ہے (ہم بھی انہیں اب رسائل ہی کہیں گے) ان کی تعداد ملا کر باون (۵۲) ہوتی ہے اور یہ زمانے کی دستبرد سے بچ کر نو سو سال بعد آج بھی اصل حالت میں محفوظ اور آسانی سے دستیاب ہیں (ان کا ایک تازہ ایڈیشن ایران سے چار جلدوں میں شائع ہوا ہے جو دو ہزار صفحات پر مشتمل ہے)۔

اخوان الصفاء نے اپنے ان باون (۵۲) رسائل میں اپنے وقت کے تقریباً تمام علوم و فنون کا احاطہ کیا۔ یہ چار جلدوں میں چار اقسام کے رسائل پر مشتمل ہیں:

قسم اول میں کل چودہ رسائل ہیں جو القسم الریاضی کے زیر عنوان اس ترتیب سے ہیں (۱) عدد (۲) جیومیٹری (۳) نجوم (اسٹرانومی) (۴) موسیقی (۵) جغرافیہ (۶) نسب (نسبت تناسب) (۷) صنائع علمیہ (۸) صنائع عملیہ (۹) اختلاف اخلاق (۱۰) ایسا غوجی

(منطق) (۱۱) قاطیغوریاس (منطق) (۱۲) بار امانیاس(منطق) (۱۳) انولو طیقا اولی (منطق) (۱۴) انو لوطیقا ثانیہ (منطق)۔

قسم دوم میں سترہ رسالے بعنوان ''جسمانیات طبیعیات'' درج ہیں (۱) ہیولیٰ و صورت (۲) السماء والعالم (۳) کون وفساد (۴) آثار علویہ (۵) تکوین معادن (۶) ماہیت طبیعت (۷) اجناس نبات (۸) تکوین حیوانات (۹) ترکیب جسد (۱۰) حاس ومحسوس (۱۱) مسقط نطفہ (۱۲) انسان عالم صغیر (Microcosmos) ہے (۱۳) کیفیت نفوس جزئیہ (۱۴) طاقت انسان (۱۵) خاصیت لذات اور حکمت موت و حیات (۱۶) موت و حیات (۱۷) اختلاف لغات اور رسوم خطوط وعبارات۔

رسائل کی تیسری قسم کا عنوان ''نفسانیات عقلیات'' ہے اوراس کے ذیل میں دس رسائل ہیں (۱) مبادی موجودات عقلیہ اور فیثا غورثیوں کی رائے (۲) مبادی موجودات عقلیہ اور اخوان الصفاء کی رائے (۳) قول حکماء کہ عالم انسان کبیر ہے (۴) عقل ومعقول (۵) ادوار اور اکوار (۶) ماہیت عشق (۷) بعث و قیامت (۸) کمیت اجناس الحرکات (۹) علل ومعلولات (۱۰) حدود ؤ رسوم۔

چوتھی قسم کے رسائل کا عنوان ''علوم ناموسیہ الٰہیہ شرعیہ'' ہے۔اس میں گیارہ رسالے ہیں (۱) آراء و دیانات (شرعیہ ناموسیہ فلسفیہ) (۲) ماہیت الطریق الی اللہ (۳) اعتقاد اخوان الصفاء (۴) کیفیت معاشرت اخوان الصفاء (۵) ماہیت ایمان (۶) ماہیت ناموس الٰہی اور شرائط نبوت (۷) دعوت الی اللہ (۸) کیفیت احوال روحانیاں (۹) انواع سیاسات (۱۰) تمام عالم کے ترتیب ونظم کی کیفیت (۱۱) ماہیت سحر وعزائم اور نظر بد۔

مشہور عرب دانشور اور ادیب ابوحیان التوحیدی جس نے اپنی کتاب الامتاع والموانسۃ(Entertainment & Intimacy) میں سب سے پہلے اخوان الصفاء کا ذکر کیا'اپنے ایک ساتھی زید بن رفاعی کے حوالے سے کہتا ہے کہ اس شخص نے بصرہ میں ایک طویل زمانہ گزارا اور وہاں اس کا رابطہ ایک ایسی جماعت (مراد اخوان الصفاء) سے ہوا جو علم کی مختلف اصناف اورفنون کی جملہ اقسام پر حاوی تھی۔ چنانچہ اس نے ان کی صحبت اختیار کی اور ان کی خدمت میں ایک عرصہ بسر کیا'اس جماعت کا کہنا تھا کہ شریعت کوطرح طرح کی

جہالتوں نے گدلا کر کے رکھ دیا ہے اور اس میں کئی طرح کی گمراہیاں در آئی ہیں۔ اگر اس کی صفائی اور تطہیر کی جاتی ہے تو وہ صرف فلسفے سے ہی ممکن ہے۔ نیز ان کا خیال تھا کہ جب یونانی فلسفہ اور عربی شریعت ایک دوسرے میں ضم ہو گئے تو انسانی عقیدہ و فکر کو کمال کی منزل حاصل ہو جائے گی۔ اپنے ان نظریات کے اظہار کے لیے اس جماعت نے پچاس رسائل تصنیف کیے اور ان کا نام رکھا ''رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء' لیکن یہ سب کچھ کرتے ہوئے انہوں نے اپنے نام اخفا میں رکھے اور یہ رسائل کتب فروشوں کو بھیج کر ان کے ذریعے خاص لوگوں میں پھیلا دیے'۔

اخوان الصفاء نے اپنے ممتاز اور سر بر آوردہ اصحاب کے نام پردوہ اخفا میں رکھے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان سے تقریباً ایک سو سال پہلے سے مسلم خلفا نے فکر و فلسفہ اور آزاد خیالی پر کڑی پابندیاں عائد کر رکھی تھیں۔ جب ان کے رسائل لوگوں میں پھیلے اور پڑھنے والوں کو ان کے علمی و فکری آفاق سے آگاہی ہوئی تو قدرتی طور پر لوگوں میں تجسس پیدا ہوا کہ ان رسائل کا لکھنے والا کون ہے؟ اس بارے میں لوگوں نے قیاس کے گھوڑے دوڑائے۔ بعض نے سمجھا کہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی نسل میں سے کسی امام کا کلام ہے۔ اس سلسلے میں بعض لوگوں نے امام جعفر صادق کا نام بھی لیا۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ پہلے زمانے کے کسی معتزلی متکلم کی تصنیف ہے۔ لیکن آگے چل کر جب ابو حیان التوحیدی نے اپنی ایک شبانہ مجلس میں اس جماعت کا ذکر کیا تو اس نے چند نام ایسے بھی گنوا دیے جن کے ساتھ زید بن رفاعہ کا میل جول رہتا تھا۔ تب لوگوں نے یہ اندازہ قائم کیا کہ اس جماعت کے ممتاز اور نمایاں افراد بھلے صیغہ راز میں ہوں تاہم وہ پانچ نام جو ابوحیان نے گنوائے' یقیناً ان رسائل کی تصنیف میں ان سب کا یا ان میں سے بعض کا عملی حصہ رہا ہو گا۔ یہ پانچ نام ابوحیان کے مطابق یہ تھے:

(۱) ابوسلیمان محمد بن معشر البستی المقدسی

(۲) ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی

(۳) ابواحمد المہر جانی

(۴) ابوالحسن العوفی

(۵) زید بن رفاعہ

اخوان الصفاء کے ان رسائل کے بارے میں اب تک کی تحقیق یہاں تک پہنچی ہے کہ ان کی تصنیف و تدوین میں جن لوگوں نے عملی حصہ لیا وہ یہی پانچ افراد تھے۔ رسائل قلم بند کون کرتا تھا؟ ظاہر ہے وہ انہی میں سے ایک شخص تھا یا دو یا تین! اس ضمن میں ابوسلیمان البستی اور ابوالحسن العوفی کے نام دوسروں سے زیادہ اعتماد کے ساتھ لیے جاتے ہیں۔

اخوان کا مطمح نظر کوئی شک نہیں کہ اسلام کو جہالت کی آلودگیوں سے پاک کر کے اسے فلسفہ اور سائنس کے امتزاج سے ترقی دینا اور کمال تک پہنچانا تھا۔ لیکن ان کی مابعد الطبیعیات اور ان کی بہت سی دوسری آراء اور نظریات اسلامی عقائد سے مطابقت نہیں رکھتے تھے' بلکہ ان سے واضح طور پر ہٹ کر تھے۔ اس وقت کے ایک بڑے عالم اور مفکر شیخ ابو سلیمان المنطقی السجستانی نے ان کو پڑھ کر یہ رائے دی کہ ان لوگوں (یعنی اخوان) نے اپنی طرف سے کوشش تو بہت کی ہے کہ مذہب اور فلسفے کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ شیخ سجستانی کی اس منفی اور مضرت رساں رائے کے باوجود اخوان الصفاء کے رسائل لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچتے اور پڑھے جاتے رہے اور انہوں نے مسلم اور یہودی اہل فکر و فلسفہ کو (جن میں غزالی اور ابن رشد شامل ہیں) کسی نہ کسی درجے میں ضرور متاثر کیا۔ یہ رسائل اسی زمانے میں ہسپانیہ تک پہنچے' اس امر کے باوجود کہ ادھر مشرق میں ان کے بارے میں رفتہ رفتہ یہ رائے قائم ہونے لگی تھی کہ یہ اپنی تعلیمات اور اپنے نظام فکر واعتقاد میں غیر اسلامی اور گمراہ کن ہیں۔ آگے چل کر علمائے شریعت نے جب ان رسائل کو کافرانہ اور ملحدانہ قرار دے دیا تو ۱۱۶۰ء میں عباسی خلیفہ مستنجد کے حکم سے ان رسائل کو جلا ڈالا گیا۔ لیکن رسائل کا ایک نسخہ یا چند نسخے جلا ڈالنے سے کیا ہونا تھا' جبکہ وہ ڈیڑھ سو سال سے زیادہ عرصے سے اہل فکر و نظر کے درمیان گردش کرتے رہے تھے۔ چنانچہ ان رسائل کا نشان مٹایا نہ جا سکا اور یہ آج تک اپنی اصل حالت میں موجود ہیں۔

اخوان الصفاء نے اپنے پیش رو عرب مفکرین اور فلاسفہ کو تو ظاہر ہے پڑھا ہی تھا۔ ان کے علاوہ انہوں نے فلسفہ یونان سے بھی براہ راست بہت کچھ اخذ کیا تھا۔ دراصل وہ اپنے فلسفیانہ نظریات میں اپنے ان عرب پیش رؤوں سے بہت زیادہ انتخاب پسند (Eclectic) واقع ہوئے تھے اور اس کے ساتھ وہ ریاضیات کے مطالعے میں بھی ان سے زیادہ شوق اور انہماک رکھتے تھے۔ ان کا یہ ایمان تھا کہ دنیا میں جتنے بھی مفید علوم و معارف ہیں ان کی کلید

ریاضیات ہے' جن میں عرفان ذات بھی شامل ہے جو برتر عرفان یعنی عرفان الٰہی کی طرف پہلا قدم ہے۔ رازی کی طرح وہ بھی اپنے انداز میں ایک مختلف قسم کے تناسخ کے قائل تھے' لیکن اس کے بخلاف وہ اس امر کے پرزور مدعی تھے کہ فلسفیانہ صداقت اور مذہبی صداقت ایک ہی چیز ہے۔ اسی طرح وہ یونانی فلسفے اور اسلام نیز یہودیت اور عیسائیت کے درمیان بھی کوئی مغایرت نہیں سمجھتے تھے۔ اس زاویے سے دیکھیں تو اخوان الصفاء کی یہ جماعت ایسی تھی کہ دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ مکاتب فکر کے بارے میں ان جیسا روادار گروہ اسلام میں شروع سے لے کر آج تک دیکھنے میں نہیں آیا۔ ان کا ایک رومانی خیال جو ان کے ساتھ مخصوص ہے یہ تھا کہ سائنس' فلسفہ اور مذہب وقت کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کے قریب آتے جائیں گے حتیٰ کہ ایک دن یہ تینوں متحد اور ہم آہنگ ہو جائیں گے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی تلاش اور شوق جستجو کو بالکل آزاد رکھتے ہوئے اپنے ذہنی افق کو وسیع کیا۔ ان کے رسائل کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ نہ صرف یونانی فلسفے بلکہ ہندوستان اور ایران کی حکمت و دانائی اور یہودیت اور عیسائیت کی مذہبی کتابوں سے اخذ و استفادہ کرنے میں بھی انہوں نے جھجک محسوس نہ کی اور سچائی کی تلاش میں انہیں جہاں جہاں بھی کوئی مفید چیز ملی انہوں نے اس سے فیض حاصل کیا اور اپنے رسائل میں اس کا مناسب انداز میں تذکرہ کیا۔ انہوں نے اپنے رسالہ نمبر ۴۴ میں ایک جگہ حضرت مسیح کی زندگی کے کچھ واقعات بیان کیے ہیں جن کے متعلق انگریز مورخ سٹینلے لین پول کا بیان ہے کہ پورے عرب لٹریچر میں حضرت مسیح کی زندگی کے موضوع پر اس سے زیادہ شریفانہ بیان دیکھنے میں نہیں آیا۔

اخوان الصفاء کے اہم نظریات کیا تھے؟ یہ مختلف عنوانات کے تحت مختصراً یوں بیان ہو سکتے ہیں:

علوم کی تقسیم

اخوان کے نزدیک علوم کو تین بڑی اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ریاضیات طبیعیات اور مابعد الطبیعیات۔ یہی تقسیم ارسطو کے زمانے میں بھی رائج تھی۔ ریاضیات کے تحت وہ اپنے رسائل میں : نظریہ اعداد' جیومیٹری' علم ہیئت' جغرافیہ' موسیقی' نظری اور عملی فنون' اخلاقیات اور منطق شامل کرتے ہیں۔ طبیعیات میں ان کے ہاں مادہ' ہیئت' حرکت' زمان و مکان ' فلک' کون و فساد' معدنیات' جوہر فطرت' نباتات' حیوانات' انسانی

جسم' حواس' زندگی اور موت' عالم اصغر' مسرت' دکھ اور زبان پر بحث ہوتی ہے' اسی طرح مابعد الطبیعیات کو وہ نفسیاتی عقلیات اور الٰہیات میں تقسیم کرتے ہیں اور پہلی ذیلی تقسیم میں وہ نفسانیات' عقلیات ، وجود' عالم اکبر' عقل و معقول' ادوار و اکوار' محبت' بعث و قیامت اور علت و معلول کو درج کرتے ہیں جبکہ دوسری تقسیم الٰہیات کے ضمن میں وہ عقائد اخوان الصفاء' دوستی' ایمان' ناموس الٰہی' رسالت' دعوت الی اللہ' کیفیت احوال روحانیاں' سیاست اور جادو وغیرہ کے مضامین لاتے ہیں۔

نظریہ علم

اخوان کی رائے میں مجموعی علم تین طرح سے حاصل کیا جا سکتا ہے (۱) حواس خمسہ کے ذریعے (۲) بنیادی عقل کے ذریعے اور (۳) ہدایت اور سند کی صورت میں : چنانچہ مادی اشیاء کا حسی تجربہ' حواس خمسہ کے توسط سے ہوتا ہے لیکن منطق کے مجرد قوانین اور ریاضی کے مسلمات عقل و خرد کے استعمال سے دریافت ہوتے ہیں اور حصول علم کا ایک طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے کسی مستند رہنما سے یا دوسرے معنوں میں ایک استاد سے علم حاصل کرے۔ یہ استاد اپنا علم امام سے حاصل کرتا ہے اور وہ دوسرے ائمہ سے ہوتے ہوئے پیغمبر تک جا پہنچتا ہے جس کو یہ علم براہ راست خدا سے حاصل ہوتا ہے۔

اخوان اپنے نظریہ علم (Epistomology) میں افلاطون سے کافی متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ اس نظریے کی بنیاد روح اور جسم کی دوئی (Dualism) کے تصور پر ہے اور علم کا آخری مقصد یہ قرار پاتا ہے کہ وہ نفس انسانی کو صاف اور مطہر کر کے اسے محسوس کے درجے سے نکال کر روحانی درجے میں اور مادی اور ٹھوس حالت سے نکال کر ذہنی اور مجرد حالت میں لے آئے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ انسان کا جسم اس کی روح کی تکمیل میں رکاوٹ ہوتا ہے۔ اخوان بھی اسی نظریے کے حامل ہیں جو پیغمبروں اور فلاسفہ کا نظریہ بھی ہے کہ "جسم روحوں کا زندان ہوتے ہیں" اس مضمون پر وہ ایک حدیث کا حوالہ بھی دیتے ہیں کہ "یہ دنیا ایک مومن کے لیے قید خانہ اور ایک کافر کے لیے بہشت ہے" لیکن افلاطون کا نظریہ علم اخوان سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اس کا عقیدہ تھا کہ اصلی اور حقیقی علم جسم سے بالکل علیحدگی کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جبکہ اخوان یہ سمجھتے تھے کہ حقیقت علیا کا علم اس دینا میں رہ کر بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ روح موجودہ جسم میں آنے

سے پہلے ایک دوسری زندگی میں موجود تھی۔ لیکن اخوان اس سے متفق نہیں تھے اور انہوں نے تناسخ ارواح کا فیثا غورثی نظریہ پہلے ہی رد کر دیا تھا۔ اخوان صراحت کے ساتھ کہتے ہیں کہ تعلیم کا حصول پہلے حواس کے ذریعے ہی ہونا چاہیے اس کے بعد عقل کے ذریعے اور آخر میں منطقی استخراج کے ذریعے۔ یہ ظاہر ہے افلاطون کا نظریہ نہیں تھا۔ اس لیے کہ اس نے تو حواس اور عقل کے درمیان ایک حد فاصل قائم کر رکھی تھی۔

مابعد الطبیعیات

(۱) صورت اور مادہ

صورت اور مادہ کے بارے میں اخوان الصفاء کے خیالات ارسطوئی ہیں۔ وہ یہ کہ ہر جسم مادہ اور صورت پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے۔ اس لیے کہ خاص صورتیں روح اور عقل کی طرح محض تصورات ہوتی ہیں۔ ان میں سے صورت زیادہ اہم ہے اس لیے کہ اجسام اپنی صورتوں کی وجہ سے ہی مختلف ہوتے ہیں۔ ان کا مادہ بہت سی حالتوں میں ایک ہوتا ہے۔ اپنے رسائل میں وہ کچھ میلان افلاطون کی طرف بھی ظاہر کرتے ہیں جب وہ یہ کہتے ہیں کہ تصویریں، پیکر، فریم اور خصوصیات جو ہمیں تحت القمری دنیا میں نیز آسمانی اجسام کے جوہروں میں دکھائی دیتی ہیں، یہ سب مثالیں، شبیہیں اور رنگ آمیزیاں ہیں ان امثال کی جو ارواح کی دنیا میں موجود ہیں۔

(۲) مکان اور زمان

مکان اور زمان کے متعلق اخوان یہ سمجھتے تھے کہ یہ دونوں حقیقتیں نہیں ہیں۔ مکان زیادہ معروضی ہے اس لیے کہ اس کا تعلق اجسام کے ساتھ ہے جن کی پیمائشیں ہوتی ہیں۔ یہ وہ برتن ہے جو اپنے مشمول کو سنبھالے رکھتا ہے۔ وقت کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ اس کا تصور متحرک اجسام کے ضمن میں ہی کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر مکان دنیا کی بیرونی سطح ہے اور وقت کروں کی گردش کی گنتی کرنا ہے تو ان کروں کی موجودگی سے پہلے مکان و زماں کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ ان کے ان خیالات سے بعض لوگوں نے یہ اندازہ قائم کیا کہ وہ دنیا کی ابدیت کے قائل ہیں۔ وہ اس الزام سے آگاہ تھے اور انہوں نے اس کے خلاف اپنا دفاع کرنے کی کوشش کی۔

(۳) حرکت

عام قسم کی حرکات چھ ہیں، جنہیں تین جوڑوں میں اکٹھا کیا گیا ہے: کون و فساد، زیادتی اور کمی، تبدیلی اور بے دخلی۔ حرکت کی خاص خاص اقسام متعدد ہیں۔ مسلسل اور مکمل حرکت کروی (Spherical) ہوتی ہے۔ سیدھی حرکت بھی مسلسل ہوتی ہے لیکن وہ مکمل نہیں ہوتی۔ تیر جب کمان سے نکلتا ہے تو اپنی منزل پر پہنچنے تک ایک مسلسل راستہ اختیار کرتا ہے۔ یہاں تیر کی اس مثال میں وہ زینوالیاطی سے اختلاف کرتے ہیں جس نے یہ دلیل دی تھی کہ اگر نقطوں کو ملا کر ایک خط کھینچا جائے تو ان نقطوں کے درمیان ہمیشہ ایک خالی جگہ ہو گی۔ چنانچہ ایک خاص لمحے میں ایک تیر ایک خاص نقطے پر حالت سکون میں ہو گا۔

(۴) علیت (Causality)

علیت میں اخوان الصفاء کا دارومدار ارسطو پر تھا۔ وہ کہتے تھے کہ علیتیں یا بڑے اسباب چار ہیں: ہیولانیہ (یعنی اس مادہ یا جوہر سے متعلق جس سے کوئی چیز بنی ہو) صوریہ (صورت یا ہیئت سے متعلق جو کسی شے کو دی جاتی ہے، تاکہ اس سے وہ چیز بن سکے) فاعلیہ (وہ عامل جو اس شے کو صورت عطا کرتا ہے) اور تمامیہ (وہ مقصد جو وہ بنائی ہوئی چیز پورا کرتی ہے)۔ ان علتوں کے بارے میں، خاص طور پر چوتھی علت کے بارے میں کسی سوال کا جواب ہمیشہ مشکل ہوتا ہے کیونکہ یہ سوال چیزوں کے جوہر کے بارے میں ہوتا ہے۔ ان چاروں علتوں کو مل کر کام کرنا چاہیے، ورنہ جو شے مطلوب ہے وہ وجود میں نہیں آئے گی اور ان کو باقی رہنا چاہیے تاکہ وہ چیز جو پیدا کی گئی ہے ہمیشہ کے لیے رہ جائے۔ یہ کہنا ضروری نہیں کہ تمام موجودات کی آخری علت خدا ہی ہے۔

(۵) اعداد

اعداد اخوان الصفاء کے نظریے کے لیے ابلاغ کا ذریعہ ہیں۔ فیثا غورث کا اعداد کے متعلق جو نظریہ تھا (ان کی صفات میں تناسب اور پیش روی وغیرہ) اور ان کا انسان کی اس زندگی اور بعد کی زندگی کے ساتھ پراسرار قسم کا تعلق ہونا۔ یہ سب کچھ اخوان کو بہت اچھا لگا۔ اخوان نے اعداد کو دو گروہوں میں تقسیم کیا۔ ایک عنصر جو ''ایک'' ہے اور ایک سلسلہ اعداد'' دو سے لے کر لامتناہیت تک'' ایک مطلق وحدت ہے جو ناقابل تقسیم ہے، جس میں سے کچھ کم نہیں ہو سکتا اور جس میں کچھ بڑھایا نہیں جا سکتا۔ تمام اعداد ایک سے نکلتے ہیں، دو کا عدد

ایک کا اعادہ کرنے سے اور باقی کے اعداد ایک کا عدد بڑھاتے جانے سے۔ اسی سے باقی تمام اعداد کے عنصر کے طور پر اس کا کردار بنتا ہے۔ یہ ماہرانہ بازی گری اس نیم الہیاتی اور نیم مابعد الطبیعیاتی بیان تک پہنچنے کے لیے ضروری تھی کہ ''ایک'' ان اعداد سے مختلف قسم کا ہے جو اس سے متفرع ہوتے ہیں۔ اسی طرح ایک (خدا) بھی ان تمام دوسری چیزوں سے مختلف ہے جو اس سے صدور کرتی ہیں۔

۶- وجود اور صدور

خدا کے بعد اب کائنات کی طرف آیئے کہ یہ کیسے وجود میں آئی؟ اور کب وجود میں آئی؟ فلاسفہ عموماً یہی کہتے آئے ہیں کہ یہ عالم قدیم ہے۔ یہ ہمیشہ سے موجود تھا اور اسے کسی خالق اور صاحب حکمت نے پیدا نہیں کیا۔ لیکن اخوان ان لوگوں سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ یہ عالم محدث ہے۔ یعنی اللہ پہلے تھا اور یہ اس کے بعد وجود میں آیا ہے اور اللہ نے اسے عدم سے پیدا کیا ہے۔

یہ کائنات کیسے وجود میں آئی۔ اس کا ایک جواب تو اسلام اور دوسرے آسمانی مذاہب کے پاس ہے۔ یعنی یہ کہ اللہ نے کہا: ہو جا اور وہ ہو گئی۔ لیکن اخوان کا نظریہ اس بارے میں کچھ اور ہے اور اس میں وہ براہ راست نو فلاطونی فکر سے متاثر ہیں۔ اخوان کہتے ہیں کہ خدا جو سب سے اعلیٰ و ارفع ذات ہے اس سے اس دنیا نے اس طرح صدور (emanate) کیا جیسے سورج سے اس کی شعاعیں نکل کر پھیلتی ہیں اور وہ اپنی جگہ موجود رہتا ہے۔ تاہم یہ مادی دنیا خدا سے براہ راست صادر نہیں ہوتی' بلکہ ایک کے بعد ایک بیچ کے واسطوں سے گزر کر وجود میں آتی ہے۔ ان بیچ کے واسطوں کا ایک روحانی نظام مراتب (Hierarchy) ہے جو اخوان الصفاء کے ساتھ خاص ہے۔ اس نظام مراتب کے کچھ اولین عناصر تو اخوان نے فلاطینوس سے اور کچھ پہلے عرب فلاسفہ سے لیے ہیں' لیکن یہ مفصل و مبسوط (elaborate) نظام ان کا اپنا ہی ہے اور ان کے سارے فلسفے کے لیے بنیاد کا کام دیتا ہے۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ یہ نظام ہے کیا اور خدا سے صدور کر کے کن مراحل سے گزر کر یہ کائنات وجود میں آئی ہے:

۱- الباری (خدا' خالق)

سب سے پہلے خالق کی ذات ہے جو سب سے اول اور ازلی حقیقت ہے۔ وہ واحد ہے' یکتا ہے' نہ اس کا کوئی شریک ہے اور نہ اس جیسا اور کوئی۔ اس کے متعلق یہ تصور کرنا

کہ اس کے ہاتھ پاؤں ہیں اور وہ انسانوں کی طرح اٹھتا بیٹھتا ہے بالکل غلط بات ہے۔ اس کا کام فقط تخلیق کا ارادہ کرنا ہے۔

۲۔عقل کلی یا عقل فعال

اس ذات باری سے جب صدور ہوتا ہے تو عقل کلی یا عقل فعال (The First Intelligence) وجود میں آتی ہے۔ خدا نے اسے براہ راست' ضرورت کے تحت اور کسی حرکت و انقطاع کے بغیر پیدا کیا ہے۔ یہ خدا کی ابدیت سے اپنی ابدیت اخذ کرتی ہے اور اسی کے منشا سے یہ دوام اور کمال حاصل کرتی ہے۔ جس طرح خدا واحد ہے اسی طرح یہ بھی واحد ہے اور چونکہ خدا کی ذات مادی اجسام سے اعلیٰ و برتر ہے' اس نے اس عقل کلی میں یہ گنجائش رکھ دی ہے کہ بعد کے جملہ عناصر کا صدور اسی سے ہو۔ گویا اس نے عقل کلی میں صدور مکرر (re-emanation) کا منصب رکھ دیا ہے۔ چنانچہ جو قوتیں اور اختیارات خدا کی طرف منسوب ہوتے ہیں اخوان الصفاء کے نزدیک ان کا تعلق دراصل عقل کلی سے ہے جو ذات باری ہی کا عکس اور ثنی ہے۔

۳۔نفس کلی

عقل کلی سے نفس کلی (The World Soul) صادر ہوتا ہے' جو اس کائنات کی روح ہے۔ یہ اپنی قوت عقل سے حاصل کرتا ہے۔ اس کا ایک مظہر سورج ہے جس کے ذریعے یہ تمام زمینی اور آسمانی دنیا کو زندگی بخشتا ہے۔ ہم اپنی دنیا میں جس چیز کو تخلیق کہتے ہیں' اس کا تعلق نفس کلی سے ہے۔

۴۔ ہیولیٰ اولی: (The Primitive Matter)

یہ اولین مادہ ایک سادہ اور روحانی جوہر ہے جس کی ہستی تو ہوتی ہے لیکن حجم نہیں ہوتا۔ چونکہ اولین مادہ بے حرکت اور انفعالی تھا اور اس میں کوئی قوت موجود نہ تھی۔ اس لیے یہ خود صدور نہیں کر سکتا تھا۔ چنانچہ عقل کلی نے یہ اہتمام کیا کہ یہ نفس کلی سے صادر ہو اور نفس کلی کو بہت کاوش اور جدوجہد کرنی پڑی کہ یہ مادہ اس سے نکل کر باہر آئے اور مختلف صورتیں اختیار کرے۔

۵۔الطبیعۃ (طبعی قوتیں :Nature)

نیچر نفس کلی کی قوتوں میں سے ایک قوت ہے۔ یہ وہ توانائی ہے جو مادی اور ارضی دنیا

میں جاری و ساری ہے اور اس میں واقع تمام اجسام پر اثر انداز ہے۔ یہی نیچر حرکت، زندگی اور تغیر کا سبب ہے۔ یہ بڑی حکمت اور قاعدے کے ساتھ کام کرتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ خدا اور منشائے ایزدی کا فلسفیانہ نام ہے۔ یعنی جسے اہل مذاہب خدا کہتے ہیں، اہل فلسفہ اسے نیچر کہتے ہیں۔

۶- الجسم: (جسم مطلق یا ہیولیٰ ثانیہ The Spatial Matter)

جب نفس کلی نے عقل کلی کی مدد سے مادے کو تین اطراف میں حرکت دینی شروع کی تو مادے میں تین بُعدیں (لمبائی، چوڑائی اور گہرائی) پیدا ہوئیں اور وہ رفتہ رفتہ جسم مطلق یا ہیولیٰ (مادہ) ثانیہ بن گیا۔ یہ مادہ ثانیہ مادہ اولیٰ کی طرح اب کوئی تصور یا جوہر نہیں رہا، بلکہ یہ ایک خاص مقدار (quantum) بن جاتا ہے جس کی صورت مدور (Spherical) ہوتی ہے۔ یہ جسم مطلق وہ چیز ہے جس سے ہماری یہ دنیا بنائی گئی ہے۔

۷- الفلک (اجرام فلکی The World of Spehers)

صدور کے ساتویں مرحلے میں اجرام فلکی ظاہر ہوئے جو خیالی نہیں، بلکہ روحانی ہیں، کرّے کی شکل کے ہیں، اندر سے خالی اور شفاف ہیں، یہ اجرام سماوی جو تعداد میں گیارہ ہیں اپنے خول کی موٹائی اور حجم میں مختلف ہیں۔ ان اجرام میں ثابت ستاروں کے علاوہ یہ سیارے شامل ہیں: زحل (Saturn) مشتری (Jupiter) مریخ (Mars) سورج، زہرہ (Venus)، عطارد (Mercury) اور چاند! یہ سب اجرام سماوی ایک چوتھے عنصر اثیر (Ether) سے بنے ہوئے ہیں اور ان پر نہ تخلیق کا عمل ہو سکتا ہے اور نہ انہیں بگاڑا جا سکتا ہے۔

۸- العناصر الاربعۃ (The Four Elements)

آٹھویں درجے پر یہ چار عناصر: پانی، ہوا، مٹی اور آگ صادر ہوئے۔ ان چار عناصر کے صدور کے بعد ہم وجود کی ان صورتوں کی طرف آتے ہیں جو عالم تحت القمری (Sublunar World) میں واقع ہیں، جہاں تخلیق کا عمل بھی ہوتا رہتا ہے اور تخریب اور بگاڑ کا بھی، یعنی ایسی دنیا جہاں چیزیں بنتی بگڑتی رہتی ہیں۔ اخوان اس بات کو مانتے ہیں کہ یہ چاروں عناصر ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ یعنی پانی، ہوا اور آگ بن جاتا ہے اور آگ ہوا اور پانی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

۹- المولدات (اقالیم ثلاثہ The Three Kingdoms)

جب صدور کا یہ نظام اختتام کو پہنچا تو اس میں تین اقلیمیں ظاہر ہوئیں۔ یعنی معدنیات ' نباتات اور حیوانات ' جو چار عناصر کے باہمی امتزاج اور ایک دوسرے میں تبدیل ہونے کے نتیجے میں پیدا ہوں۔

اخوان کے نزدیک ذات احد سے صادر ہونے والے یہ آٹھ عناصر باہم مل کر نو بنتے ہیں' جو ریاضیات میں تعداد ہے اصلی اور بنیادی اعداد (ایک سے نو تک) کی۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ فیثا غورثی فلسفے کے زیر اثر اخوان الصفاء اعداد اور ان کی اہمیت اور تاثیر پر بہت زور دیتے ہیں۔ فیثا غورث اور اس کے پیروکاروں کا کہنا تھا کہ انسان اگر اعداد اور ان کی صفات کا علم حاصل کر لے تو وہ اس کائنات کی تخلیق اور اس کے سارے نظام کی گہری معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ چنانچہ اخوان نے بھی اپنی مابعد الطبیعیات کا تعلق اصل اور بنیادی اعداد (Cardinal numbers) کے ساتھ جوڑا اور اس طرح نو مدارج پر مشتمل ایک نظام مراتب قائم کیا۔

کائنات کی تخلیق کے بارے میں اس سارے نظریے کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ نفس انسانی کا تعلق عالم لاہوت سے ہے اور یہ کہ اسے ایک دن ذات احد (الباری) کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ انفرادی نفوس اس نفس کلی (World Soul) کا جزو ہیں اور وہ جسم کی موت کے بعد پاک اور مصفی ہو کر اس کی طرف لوٹ جاتے ہیں' جس طرح کہ یہ نفس کلی خود ایک دن ذات احد کی طرف لوٹ جائے گا۔ اس دنیا میں انسان کی موت قیامت صغریٰ ہے' جبکہ نفس کلی کا آخر الامر خالق کی طرف لوٹ جانا قیامت کبریٰ ہوگا۔

کائنات اور اس کے عناصر کی تخلیق کے بارے میں اخوان الصفاء کے اس نظریہ صدور (Emanation Doctrine) پر لوگوں کو بہت اعتراض ہوئے۔ مثلاً یہ کہ خدا جب تمام نور ہی نور ہے تو اس سے ہیولیٰ (مادہ) کا صدور کیسے ہوا جو ایک کثیف اور بے نور چیز ہے۔ پھر یہ کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ خالق جو کامل اور ہر نقص سے پاک ہے اس سے ایسی چیزوں نے صدور کیا جو ناقص اور بدہیئت ہیں اور جب خدا خیر محض ہے تو یہ کیونکر ہوا کہ اس سے صدور کرنے والے جہان میں برائی اور بدامنی کا غلبہ ہو۔ اس طرح کے اعتراضات کا جواب

اخوان الصفاء نے کیا دیا' یہ تو معلوم نہیں ۔لیکن اس طرح کے اعتراضات' ذرا بدلی ہوئی صورت میں' مذاہب اور ادیان پر بھی تو کیے گئے ہیں اور ان کا کوئی مطمئن کرنے والا جواب آج تک سننے میں نہیں آیا۔ مثلاً یہی سوال کہ خدا نے انسانی معاشروں کی اصلاح اور دنیا میں خیر و سلامتی کے لیے اتنے پیغمبر اور رسول بھیجے تو چاہیے تو یہ تھا کہ دنیا میں ہر طرف نیکی' محبت اور انصاف کا بول بالا ہوتا اور برائی' عناد اور ظلم کی قوتیں دب کر رہ جائیں۔ لیکن تاریخ انسانی کیا بتاتی ہے۔ قلیل مستثنیات کو چھوڑ کر کیا کہیں ایسا ہوا؟ یا آئندہ کبھی ایسا ہونے کی امید ہے؟

اخوان الصفاء نے قدیم یونانی حکماء و فلاسفہ سے کیسے اور کہاں تک کسب فیض کیا؟ یہ جاننا یہاں اس لیے بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اخوان کا نظریہ علم بڑی حد تک افلاطون کے بتائے ہوئے خطوط پر چلتا ہے۔ لیکن افلاطون سے پہلے فیثا غورث تھا جس سے اخوان متاثر ہوئے۔

اخوان کی تحریروں کا ایک حصہ ایسا ہے کہ اس میں فیثا غورث اور اس کے سکول کے لوگوں کی روح بولتی ہوئی سنائی دیتی ہے۔ فیثا غورث کا عقیدہ تھا کہ اعداد اور ان کی خصوصیات جان لینے سے ہم اس کائنات کی تخلیق اور اس کے نظام کو سمجھ سکتے ہیں۔ چنانچہ اخوان نے بھی اعداد کے علم کو بہت اہمیت دی اور اس امر پر زور دیا کہ منطق' طبیعیات اور الٰہیات کے علوم پڑھنے سے پہلے ایک سکالر کے لیے ریاضیات کا علم حاصل کرنا بہت ضروری ہے۔ فیثا غورثیوں کے نزدیک ۴ کے عدد کی خاص اہمیت تھی۔ ان کی رائے میں ۴ کا ہندسہ انصاف کی علامت تھا۔ ۷ کا ہندسہ موزوں صورت حال (Opportunity) کا نشان تھا کہ انسان ۷ ماہ کی مدت میں پیدا ہونے کے قابل ہوتا ہے اور ۱۴ سال بعد بلوغت کو پہنچتا ہے۔ ۵ کے ہندسے میں ازدواج کے معنی پائے گئے' اس لیے کہ یہ ہندسہ پہلے جفت اور پہلے طاق عدد (۲+۳) کا اتحاد ہوتا ہے۔ فیثا غورث نے انسانی زندگی کو چار حصوں میں تقسیم کیا تھا جو ایک طرح سے چار موسموں (جاڑا' بہار' گرما اور خزاں) کے متوازی تھے۔

لیکن ۴ کے عدد کی اہمیت کے معاملے میں اخوان اس سے بھی آگے گئے۔ انہوں نے

ریاضیات کو چار علوم میں تقسیم کیا: حساب' جیومیٹری' علم ہیئت اور موسیقی! انہوں نے یاد دلایا کہ سال کے چار موسم ہوتے ہیں اور ہوائیں بھی چار ہیں۔ اسی طرح دنیا میں سمتیں چار ہیں اور چار عناصر (پانی' ہوا' آگ اور مٹی) تو ان کی مابعد الطبیعیات کا باقاعدہ ایک زینہ ہیں۔ اس کے ساتھ ہی اخوان اس بات کو مانتے تھے کہ خدا نے جب انسان کو پیدا کیا تو اس کے اندر چار مزاج (Humours) رکھ دیئے: صفرادی' خونی' بلغمی اور سودادی' جو طب یونانی میں انسان کی صحت کے امتحان کے لیے بنیادی حوالے کا کام دیتے ہیں۔ اس معاملے میں اخوان یہاں تک جاتے ہیں کہ ان کے نزدیک اعداد کا گہرا علم خدا کی معرفت کا بہت اہم وسیلہ ہے۔

لیکن اخوان الصفاء فیثا غورث کے تمام نظریات کو تسلیم نہیں کرتے۔ انہوں نے مثلاً اس کے نظریہ تناسخ ارواح کو قبول نہیں کیا۔ اگرچہ بعض لوگوں کے نزدیک ان کا یہ نظریہ کہ روح انسانی تطہیر کے عمل سے گزر کر بالآخر نفس کلی میں جا کر ضم ہو گی اور اس کے بعد عقل کلی یعنی ذات احد سے متصل ہو جائے گی تناسخ ہی کی ایک شکل ہے۔

افلاطون کا اثر اخوان کی تحریروں پر زیادہ دکھائی نہیں دیتا' اس لیے کہ وہ افلاطونی سے زیادہ نو فلاطونی تھے۔ ان کے رسائل میں افلاطون کے مکالمات Republic اور Phaedo کے محض چند حوالے ملتے ہیں۔ البتہ وہ اپنے نظریہ علم (Epistomology) میں کافی حد تک افلاطون سے متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ اور تو اور افلاطون کا مشہور نظریہ امثال (Ideas) (۱) جو اس کی تحریروں میں بار بار سامنے آتا ہے اخوان الصفاء کے رسائل میں اس کا تذکرہ بہت کم ہوا ہے۔ سقراط اور اس کے مدرسہ فکر کا ذکر البتہ رسائل میں ملتا ہے۔ سقراط نے جس صبر و استقامت سے موت کا مقابلہ کیا' اس کی بہت تعریف کی گئی ہے' بلکہ ایک جگہ جہاں بستر مرگ کا منظر بیان ہوا ہے سقراط ایک ایسی بات کرتا ہے جو اخوان کے اپنے تجویز کردہ مدارج سے مطابقت رکھتی ہے۔ وہ کہتا ہے "میں ان لوگوں کی طرف جا رہا ہوں جو ہمارے بھائی ہیں اور بڑی حکمت' فضیلت اور کرم والے ہیں" اخوان نے بھی اپنی جماعت کے لوگوں کے لیے اسی طرح کے مدارج مقرر کیے تھے: الاخوان الابرار الرحماء'

---

(۱) افلاطون کا یہ نظریہ کہ اس دنیا میں جو کچھ بھی حقیقی ہے۔ وہ دراصل ایک ناقص نقل ہے۔ ایک مکمل اور ابدی نقش اول کی جسے وہ Idea کا نام دیتا ہے۔

الاخوان الاخیار الفضلاء، الاخوان الفضلاء الکرام!

چنانچہ افلاطون سے اخوان الصفاء نے جو کچھ لیا وہ مختصراً یہ ہے کہ انسانی جسم اور روح دو الگ الگ چیزیں ہیں اور حقیقی علم اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک روح انسانی جسمانی تقاضوں سے بالکل آزاد ہو کر لطیف و مصفی نہ ہو جائے۔ نیز یہ کہ جسم روح کے لیے مثل قید خانے کے ہے۔ دوسرے انہوں نے افلاطون سے اس عزت و تکریم کا سبق لیا جو اس کے ہاں عظیم فلسفی سقراط کے لیے تھی۔

البتہ ارسطو اور شرق اوسط کی ارسطوئیت کا اثر اخوان پر زیادہ ہے۔ ان کے رسائل میں جو اصطلاحات اور تصورات استعمال ہوئے ہیں ان پر ارسطو کی واضح چھاپ ہے۔ اخوان الصفاء میں جو خالص شغف منطق کے ساتھ دیکھنے میں آتا ہے، خصوصاً ان کی یہ آمادگی کہ جتنے بھی منطقی جدلیاتی حربے انہیں ارسطو سے ملے ہیں وہ ان سب کو استعمال کریں گے اور ان سے فائدہ اٹھائیں گے یہ ظاہر کرتی ہے کہ انہیں ارسطو سے واقعی بہت کچھ ملا ہے۔ اخوان ان فلاسفہ میں سے ہیں جو ایک طرف تو وہ data استعمال کرنے سے نہیں ہچکچاتے جو انہیں عقل مہیا کرتی ہے اور دوسری طرف وہ ایسا data بھی اپنے کام میں لاتے ہیں جو انہیں قرآن مہیا کرتا ہے اور ایسا کر کے وہ اپنی تعلیمات کے لیے جواز پیدا کرتے ہیں۔ ارسطو نے منطق کے چھ مقالے ترتیب دیئے تھے جو اخوان کے الگ الگ رسالوں کا موضوع ہیں۔ ان کے متوازی یا ان کے مقابلے میں اخوان اپنے ایک رسالے (نمبر سات) میں منطق کے پانچ مقالوں کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں ''منطقی علوم پانچ قسم کے ہیں: اول انولوطیقا ہے جو شاعری کے فن کا علم ہے، دوسرا ریطوریقا (Rhetoric) جو تقریر کے فن کا علم ہے، تیسرا طوبیقا (Topics) ہے جس میں استدلال کے فن سے بحث کی جاتی ہے۔ چوتھا بولوطیقا ہے جس کا مقصد دلیل و برہان کا ماہرانہ استعمال ہے اور پانچواں سوفسطیقا (Sophistication) ہے جو مناظرہ اور جدل میں مغالطہ آمیز استدلال سے کام لینے کا علم ہے''۔

تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بہت سے اہم امور میں اخوان پر ارسطو کے فلسفے کا کوئی اثر نہیں تھا۔ ان کے بنیادی تصورات اور اصطلاحات تو ارسطو ہی سے اخذ کردہ تھے، لیکن ان کو انہوں نے جس طرح سے آگے بڑھایا اس معاملے میں ان پر نوفلاطینیوں کا اثر زیادہ ہے۔ ارسطو کے معاملے میں اخوان کے علم کی سطحیت اس سے بھی نمایاں ہے کہ

دو کتابوں Theologia اور The Book of the Apple کو اخوان نے ارسطو کی تصنیفات سمجھا اور ان سے اسی حیثیت میں استفادہ کیا۔ حالانکہ ارسطو کا ان سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔ ان میں سے پہلی کتاب دراصل فلاطینوس کی Enneads کے کچھ ابواب کا اختصار ہے اور دوسری کتاب اخوان سے تقریباً ایک صدی پہلے عربی زبان میں افلاطون کے انداز میں لکھی گئی تھی جس پر اس کے مکالمے Phaedo کا اثر نمایاں ہے۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ان دو کتابوں کے بارے میں یہ غلطی صرف اخوان الصفاء ہی سے سرزد نہیں ہوئی تھی۔ اس میں دوسرے بہت سے لوگ بھی شامل ہیں۔

اخوان نے اپنے فلسفہ وفکر میں جس کا اثر سب سے زیادہ قبول کیا۔ وہ نو فلاطونیت کا ابوالآباء فلاطینوس (Plotinus) ہے۔ وہ تھا تو رومن نژاد' لیکن اپنی فکر اور تعلیمات کے اعتبار سے وہ یونانی فلسفے کی کڑی ہی سمجھا جاتا ہے۔ ارسطو کے چار سو سال بعد آنے کے باوجود وہ قریب قریب اتنا ہی اہم اور قد آور سمجھا جاتا ہے جتنا افلاطون اور ارسطو! فلاطینوس کے فلسفے کا سنگ بنیاد صدور (Emanation) اور نظام مراتب (Hierarchy) کا تصور ہے۔ اس کا یہ نظام تین اقانیم (Hypostases) پر مشتمل ہے۔ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ ذات احد سے بتدریج عقل اور پھر عقل سے روح کا صدور ہوتا ہے۔ یہ روح اگرچہ عقل (Nous) کی طرف واپس جانے کے لیے بے تاب رہتی ہے' لیکن اس میں اتنی جرات بھی پائی جاتی ہے کہ یہ عقل سے الگ ہو کر دوسری چیزوں کی آرزو کرنے لگے جن کا تعلق نہ تو عقل سے ہوتا ہے' نہ روح سے ' ایک کثیف اور گھٹیا چیز۔ یعنی مادے۔ کی آرزو جو اسے اپنے راستے سے بھٹکا کر دور لیے پھرتی ہے۔ یہ روح کچھ عرصہ اس حالت آوارگی میں رہنے کے بعد اپنے آپ کو رنجیدہ اور یاد وطن میں ملول (nostalgic) محسوس کرتی ہے اور اپنی پہلی حالت کو لوٹنا چاہتی ہے۔ چنانچہ وہ تعمق و تفکر کے طفیل مادے کے تصرف سے آزاد ہو کر دوبارہ اپنے مبدائے حقیقی سے جا ملتی ہے۔ اس طرح فلاطینوس کی تثلیث احدیت' عقل اور روح پر مشتمل ہے اور عیسوی تثلیث سے بالکل مختلف ہے۔ انسانی روح میں مادے کے تصرف سے نجات پانے اور اپنے مبدائے حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے جو بے قراری پائی جاتی ہے' اسے فلاطینوس نے "عشق" کا نام دیا ہے جو آگے چل کر ابن سینا کے تصور عشق اور صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں نمودار ہوا۔

اخوان الصفاء نے اپنا نظریہ صدور لیا تو فلاطینوس سے تھا' لیکن جہاں فلاطینوس کے ہاں اس کے چار مدارج تھے' اخوان الصفاء نے اس کے نو مدارج قرار دے ڈالے۔ جن کا بیان اوپر آپ کی نظر سے گزرا۔ اخوان کا صدور اور روح انسانی کی واپسی (home quest) کا یہ نظریہ ان کے تمام رسائل میں جاری و ساری رہتا ہے اور اس کی تائید میں انہوں نے طرح طرح کے دلائل اور خوبصورت مثالیں دی ہیں۔

اس سارے فلسفے کو مختصراً یوں سمجھئے کہ روح انسانی مادے کے اندر صرف اس مقصد کے ساتھ رہتی ہے کہ وہ ایک دن اپنے آپ کو تکمیل کی منزل تک لے جائے گی۔ جس طرح جسم خوراک سے زندہ رہتا ہے' انسانی روح کی پرورش تحصیل علم' حکمت و دانش اور ضبط نفس سے ہوتی ہے۔ لیکن جب تک روح انسانی مادے کے ساتھ جڑی رہتی ہے وہ کمال کی منزل کو نہیں پہنچ سکتی۔ پھر جونہی تعلیم اور تعمق و تفکر کا مرحلہ تمام ہوتا ہے اور روح حکمت و فلسفہ اور ایمان کے سب مراحل طے کر لیتی ہے تو وہ مادے کے خول سے باہر نکل آتی ہے اور اڑ کر نفس کلی (The World Soul) کے ساتھ جا ملتی ہے' جہاں سے اس نے صدور کیا تھا۔ اس کے بعد جسم ایک ایسے شہر کی مانند اجڑا اور ویران رہ جاتا ہے جس کے باسی اس کو چھوڑ کر چل دیئے ہوں۔ روح انسانی کی یہ آزادی اور مادے کی بیڑیوں کو اتار پھینکنا ہی اس زندگی کا اصل مقصد ہے۔

اخلاق پر بات کرتے ہوئے اخوان کہتے ہیں کہ انسان کے اخلاق اور مزاج کا انحصار چار مختلف عوامل پر ہوتا ہے۔ پہلا یہ کہ انسان کے جسم میں چار مزاجوں (Humours) کی مقدار اور تناسب کیا ہے' یعنی پیدائشی طور پر اس کے اندر صفرا زیادہ ہے' یا خون یا بلغم! دوسرے یہ کہ وہ جس ملک کا باشندہ ہے اس کی آب و ہوا کیسی ہے (گرم سرد' مرطوب) اور زمین کی ساخت کس طرح کی ہے (پتھریلی' ریتلی' نرم' گیلی وغیرہ) تیسرے یہ کہ اس کی نشوونما میں اس کے آبائی مذہب اور روایات اور اساتذہ کی تعلیم و تلقین کا کتنا ہاتھ ہے اور چوتھے یہ کہ جب وہ ماں کے پیٹ میں تھا تو اس پر ستاروں کے اثرات کی کیا کیفیت تھی۔ اخوان اس چوتھے اور آخری عامل کو انسان کی اخلاقی شخصیت کی تشکیل میں سب سے زیادہ موثر اور کارگر سمجھتے ہیں۔ یہ چاروں عوامل انسان کے اخلاق اور مزاج کی صورت گری میں کیا کردار ادا کرتے ہیں' اخوان نے اس پر مفصل اظہار خیال کیا ہے جس کے بیان کی

یہاں گنجائش نہیں ہے۔ لیکن ان قدرتی عوامل کے اثرات پر زور دینے کے باوجود اخوان الصفاء اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت کی صحیح اور متوازن تشکیل میں سائنس اور فلسفہ اور ریاضیاتی اور طبیعیاتی علوم سے آگاہی بھی بہت اہمیت رکھتی ہے اور انسان میں جو کمی ان قدرتی عوامل کی وجہ سے رہ جائے اسے بہت حد تک پورا کرتی ہے۔

اخوان کا اپنا اخلاقی نظام روحانی اور زاہدانہ طرز کا ہے۔ روحانی کا ان کے ہاں مطلب ہے۔ عقلی اور ذہنی اور فلسفیانہ۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک انسان کی روح کا جوہر اس کی عقل و خرد میں ہے۔ ان کے زاہدانہ رویے کی بنیاد یہ ہے کہ انسان کا جسم تو مادے سے بنا ہے لیکن اس کی روح ذات باری کی طرف سے آئی ہے اور ایک دن اسے اسی کی طرف لوٹ جانا ہے۔ روح کا ماخذ چونکہ ابدی ہے اس لیے وہ ایسی باتوں میں دلچسپی لیتی ہے جن کا تعلق ابدی اور آخرت کی زندگی کے ساتھ ہوتا ہے اور جسم چونکہ فانی ہے اس لیے وہ عارضی اور چند روزہ لذتوں کے پیچھے پڑا رہتا ہے۔ ان حالات میں ایک اچھا انسانی رویہ یہی ہوسکتا ہے کہ وہ اپنا دامن مادی اور محسوس لذتوں سے حتی الوسع بچا کر رکھے۔

اسلام کے مابعد الطبیعیاتی عناصر کے بارے میں اخوان کے عقائد

اخوان کے عقائد پر کچھ کہنے سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ وہ لوگ اس امر کے قائل تھے کہ عقائد دو طرح بلکہ یوں کہیے کہ تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری' جن کا تعلق عامتہ الناس' کم پڑھے لکھے اور راسخ الاعتقاد (Orthodox) لوگوں سے ہوتا ہے۔ دوسرے باطنی' جو اندرونی سچائیوں کا کھوج لگانے والے اہل فکر اور ریاضیات و طبیعیات کے علماء کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور تیسرے وہ جو کم و بیش ان دونوں طبقوں کے لیے قابل قبول ٹھہرتے ہیں۔ اخوان کہتے ہیں کہ عقائد جس طرح کے بھی ہوں وہ عموماً اپنے ماننے والوں کے ذہنی و عقلی مرتبے کے مطابق ہوا کرتے ہیں۔ اسی لیے وہ عام لوگوں' عورتوں اور ناخواندہ افراد سے یہ توقع نہیں رکھتے کہ ان کے عقائد بھی وہی ہونے چاہیں جو مثلاً اخوان الصفاء یا دوسرے فلاسفہ اور صوفیہ کے ہوتے ہیں۔ بلکہ ان لوگوں کے حق میں وہ بہتر سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے معروف عقائد پر صدق دل کے ساتھ قائم رہیں اور اپنی مذہبی روایات کی پوری طرح پابندی کریں۔ اخوان کے خیال میں عام لوگوں کا یہ اعتقادی اور عملی رویہ ان کے اپنے لیے بھی اچھا ہوگا اور ان کے معاشرے کے لیے بھی!

اخوان کے اپنے عقائد، ظاہر ہے، عام لوگوں کے عقائد اور ان کی مذہبی روایات سے ہٹ کر تھے۔ وہ کہتے تھے کہ وہ دین کے باطنی حقائق اور اندرونی سچائیوں پر ایمان رکھتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس کائنات میں سچائی ایک ہے اور وہ تبدیل نہیں ہو سکتی۔ دنیا میں جتنے بھی مذاہب اور فلسفے ہیں وہ اس سچائی کے اجزاء ہیں۔ خدا نے اپنی روح تمام انسانوں کو ودیعت کی۔ لیکن جس طرح ایک دانا استاد اپنے تلمیذ میں اپنا علم درجہ بدرجہ منتقل کرتا رہتا ہے اسی طرح انسان بھی اپنے آسمانی استاد سے جزوی سچائی حاصل کرتا رہا۔ سچائی کے یہ ٹکڑے ہر مذہب اور ہر فلسفے میں پائے جاتے ہیں۔ بس ان کو جاننے اور پہچاننے کے لیے نگاہ چاہیے۔ قیامت اور حشر، جنت و دوزخ، فرشتے، جن اور شیطان اور انبیاء کے موضوعات پر اخوان کے عقائد و نظریات ان کے رسائل میں کئی جگہ بکھرے ہوئے ملتے ہیں اور یہ بھی دیکھنے میں آیا کہ کسی موضوع پر انہوں نے ایک جگہ ایک بات کہی تو دوسری جگہ پر اس سے مختلف بات کہہ دی۔ اس رویے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے خیالات اور عقائد عام مسلمانوں کے سامنے بالکل عیاں اور واضح صورت میں نہیں رکھنا چاہتے تھے، چنانچہ انہوں نے اپنے یہ عقائد اپنے رسائل کی طولانی عبارتوں کے اندر چھپا کر اور لپیٹ کر بیان کیے۔

اخوان کہتے ہیں:

یہ عقیدہ صحیح نہیں ہے کہ قیامت اس دنیا اور اس زمین و آسمان کی مکمل تباہی کے بعد آئے گی اور اللہ انسانوں کو پھر سے ایک نئی صورت میں پیدا کرے گا اور دنیا میں جو اچھا یا برا کام انہوں نے کیا ہوگا اس کا بدلہ دے گا اور بہت سے لوگوں کو عذاب دے گا۔ یہ سب کچھ عامتہ الناس کے لیے اور ان لوگوں کے لیے جو سوچنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور انہوں نے مذہب کو تقلیدی طور پر قبول کیا ہے، ٹھیک ہے۔ لیکن جہاں تک خواص کا تعلق ہے اور ایسے لوگوں کا جو ریاضیاتی اور طبیعیاتی علوم میں گہری بصیرت رکھتے ہیں ان کے لیے یہ اعتقاد رکھنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ بہت سے اہل علم و فکر آسمانوں اور زمین کی تباہی کو تسلیم نہیں کرتے اور اس کا شدت سے انکار کرتے ہیں۔ لہذا آخرت کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا چاہیے کہ اس کا وجود اس دنیا کے بعد کی چیز ہے اور یہ ایسے احوال پر مبنی ہوگی جو نفس انسانی کو اپنے جسد سے الگ ہو جانے کے بعد پیش آئیں گے۔

ایک غلط خیال اور عقیدہ یہ ہے کہ اللہ جو بہت رؤف اور رحیم اور شفقت برتنے

والا ہے' وہ کافروں اور گناہ گاروں پر غضبناک ہو کر ان کو ہمیشہ کے لیے دوزخ کے گڑھے میں ڈال دے گا اور جب ان کے جسم آگ میں جل کر کوئلہ اور راکھ بن جائیں گے تو ان میں پھر سے خون اور رطوبت پیدا ہو جائے گی تاکہ وہ پھر سے جل سکیں۔ اس طرح کی رائے جو بھی رکھتا ہے وہ اپنے رب کے بارے میں بہت برا گمان رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ رحمت سے خالی اور بہت بے درد ہے۔

چنانچہ قیامت اور حشر انسانی نفوس کا ہو گا۔ اجسام کا نہیں اور لذت و الم سے بھی نفوس دو چار ہوں گے' اجسام نہیں۔

اخوان کے یہ عقائد بالکل واضح طور پر اسلام اور قرآن کی اساسی تعلیمات کے خلاف ہیں۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخوان جو اپنے رسائل میں جابجا قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں اور اپنے نظریات کے لیے قرآنی آیات سے سند حاصل کرتے ہیں' قیامت اور حشر پر اور اس طرح کے دوسرے موضوعات پر وہ قرآن کے بیانات اور تصورات کے خلاف کیسے جاتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اخوان الصفاء قرآن سمیت سب آسمانی کتابوں کے بیانات کو ان کے ظاہری معانی میں نہیں لیتے' بلکہ وہ ان کی اس طرح تاویل کرتے ہیں کہ وہ بیانات اور تعلیمات عقل کی کسوٹی پر پورا اتریں۔ ان کا کہنا ہے کہ آسمانی صحیفوں کی آیات کے ظاہری معنی عامتہ الناس اور ناخواندہ اور کم علم طبقوں کے لیے ہیں اور وہ بے شک ان پر ایمان لے آئیں' لیکن جو لوگ منطقی اور فلسفیانہ ذہن رکھتے ہیں ان کے لیے ان آیات کے باطنی معانی ہوتے ہیں جو زیادہ برمحل اور قابل قبول ہوتے ہیں۔

اخوان کہتے ہیں:

جن اور شیطان اور ارواح خبیثہ انہی جگہوں پر پائی جاتی ہیں جہاں ان کو ہونا چاہیے اور یہی حال فرشتوں کا ہے اور ہر ایک کا ایک متعین مقام ہے۔ بعض جنوں اور شیطانوں کا ٹھکانا منافق انسانوں کے سینے ہوتے ہیں جہاں وہ وسوسے ڈالنے اور گمراہ کرنے کے لیے رہتے ہیں اور فرشتوں کے ٹھکانے مومن لوگوں کے سینے ہوتے ہیں یا ان سے برتر لوگوں یعنی رسولوں اور انبیاء کے سینے!

اور ایک فاسد خیال یہ بھی ہے کہ اللہ نے ایک مخلوق پیدا کی' اس کو پروان چڑھایا' اسے بڑا کیا اور اسے طاقت دے کر اپنے بندوں پر مسلط کر دیا اور اس کے ساتھ ہی اس

سے دشمنی اور نفرت کا رویہ اختیار کر لیا۔ یہ مخلوق ابلیس اور اس کے حلقے کے شیاطین ہیں جو خدا کے نہ چاہنے کے باوجود اس دنیا میں دندناتے پھرتے ہیں اور جو کچھ ان کے من میں آتا ہے کرتے ہیں۔

ہمارے پیغمبر ایک ایسی قوم کی طرف بھیجے گئے جو زیادہ تر بادیہ نشین اور امی تھی۔ یہ لوگ صحرا میں رہتے تھے اور نہیں جانتے تھے کہ اس دنیا کی زندگی میں حسن و جمال کیا ہے اور نہ آخرت کی زندگی کے روحانی پہلو کا ادراک کر سکتے تھے۔ اس لیے قرآن میں ایسے بیانات جن کا تعلق حواس سے ہے وہ انہی لوگوں کے تصور و خیال کی تشفی کرتے ہیں۔ لیکن جو لوگ علم و آگہی میں ان عرب بادیہ نشینوں سے اوپر کے طبقے میں ہیں ان کو چاہیے کہ قرآن کی اس طرح کی آیات کی ایسی تاویل کریں کہ ان سے حس کا عنصر نکل جائے۔

انبیاء وہ لوگ ہیں

(الف) جن کا ذکر آسمانی کتابوں میں آتا ہے، جیسے نوح، ابراہیم، موسیٰ، داوٗد، سلیمان، زکریا، یحییٰ، عیسیٰ اور محمد علیہم السلام۔

(ب) جو قدیم اہل حکمت اور موحد اور ربانی ہیں اور اسی طرح اہل علم اور فلاسفہ! ان لوگوں کو بھی نبیوں میں شمار کیا جا سکتا ہے اور ان کے اپنے قانون اور شریعتیں ہو سکتی ہیں اور کبھی کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی معاملے میں انبیاء اور فلاسفہ کی رائے ایک ہو گئی ہے۔

انسانوں میں سب سے افضل اصحاب عقل ہوتے ہیں اور ان میں سے جو بہتر لوگ ہوتے ہیں وہ علماء ہوتے ہیں اور قدر و منزلت میں ان سے اوپر انبیاء ہوتے ہیں اور ان کے ہم رتبہ فلاسفہ اور دانشور ہوتے ہیں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اخوان الصفاء اپنے رسائل میں موسیٰ، عیسیٰ، محمد علیہم السلام اور سقراط اور زردشت اور علیؓ اور حسینؓ سب کا ایک سانس میں ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کو نہ کسی مذہب کے حق میں اور نہ کسی مذہب کے خلاف متعصب ہونا چاہیے۔

اخوان الصفاء کو ان کے وسیع و عریض علمی اور تدوینی کام کی وجہ سے اپنے زمانے کے قاموسی (Encyclopedists) تو کہا ہی جاتا ہے۔ لیکن یہ امر کہ ان کے رسائل نے جدید علوم و فنون کی اس انسائیکلوپیڈیا کے لیے نمونے اور مثال کا کام دیا جو فرانس کے دانشور طبقے نے اٹھارویں صدی میں اہل کلیسا کی گمراہیوں اور خرابیوں کو بے نقاب کرنے کے لیے مرتب

کی تھی، اس بارے میں کسی حتمی شہادت کے بغیر کوئی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

آخر میں یہ سوال کہ کیا اخوان الصفاء کا تعلق اسماعیلی فرقے سے تھا۔ اس بارے میں اہل علم کی بڑی تعداد یہی سمجھتی ہے کہ وہ اسماعیلی فرقے سے تعلق رکھتے تھے یا ان کی تعلیمات سے متاثر تھے۔ ایک عرب مصنف عارف تامر نے تو اپنا پورا رسالہ یہ ثابت کرنے کے لیے لکھا ہے کہ اخوان الصفاء کا بہت گہرا رشتہ اسماعیلی تحریک کے ساتھ تھا۔ اور انہوں نے ہی اس تحریک کے لیے ایک عظیم فلسفیانہ پیغام کی بنیاد رکھی تھی۔ جو بعد میں ''فلسفہ اسماعیلیہ'' کے نام سے مشہور ہوا۔ عارف تامر کے علاوہ اسلامی فلسفہ کے مورخ ماجد فخری کا بھی یہی خیال ہے۔ مشہور مستشرق فلپ کے حتی کہتے ہیں کہ اخوان نے غالی شیعی، غالباً اسماعیلی نظریات کے ساتھ ایک طرح کی مذہبی اور سیاسی وابستگی اختیار کر لی تھی اور وہ اس وقت کے سیاسی نظام کے خلاف تھے اور اس کو تہ و بالا کرنا چاہتے تھے۔ اسی طرح کا خیال ایک عرب دانشور عمر الدسوقی کا ہے، ہمارے ملک کے مسلم فلسفہ کے عالم ایم سعید شیخ کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن اس بارے میں انگریز محقق آئی آر نیٹن (Netton) نے اپنی کتاب Muslim Neoplatonists میں اخوان الصفاء اور اسماعیلیوں کے تعلق پر ایک پورا باب باندھ کر دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیا ہے۔ اس نے شواہد سے ثابت کیا ہے کہ اخوان الصفاء اسماعیلی تحریک کے طریق کار، ان کی تنظیم کے ڈھانچے اور ان کی اصطلاحات اور طرز اظہار سے ضرور متاثر تھے (مثلاً ایک خاص وقفے سے مجالس منعقد کرنا۔ اپنی بحثوں کے نتائج کو خفیہ رکھنا اور انہیں رازدارانہ طریقے سے تقسیم کرنا، نیز اپنے افکار و نظریات کو ظاہر و باطن میں تقسیم کرنا وغیرہ) لیکن وہ اسماعیلی عقائد نہیں رکھتے تھے اور نہ وہ کسی اعتبار سے اہل تشیع میں شمار ہو سکتے ہیں۔ نیٹن کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ اخوان نے امامت کے تصور کو اخوانیت میں بدل دیا اور جب وہ امامت ہی کے قائل نہیں ہیں تو نہ تو وہ شیعہ ہو سکتے ہیں، نہ اسماعیلی، جبھی امام کا منصب اخوان کے رسائل کی دعوت کا مرکزی نقطہ نہیں بنتا۔

۲۔ اگر اخوان الصفاء غالی شیعہ ہوتے تو تیسرے خلیفہ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر، خوش ہوتے لیکن معاملہ اس کے بالکل الٹ ہے۔

۳۔ مذاہب اور عقائد پر ان کے رسائل میں جو باب باندھا گیا ہے اس میں مختلف مذہبی

فرقوں کی دو فہرستیں دی گئی ہیں اور ان میں سے کسی میں بھی اسماعیلی فرقے کا نام نہیں آتا۔

۴۔ گیارہویں صدی عیسوی میں اخوان کے رسائل کا خاصا اثر ان فلسفیانہ اور علمی حلقوں پر دیکھا گیا جن کا اسماعیلی تحریک سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ لیکن ان کا ذرہ بھر اثر بھی اس وقت کے اسماعیلی مصنفین اور اہل قلم پر دیکھنے میں نہیں آتا۔

چنانچہ اس فاضل محقق کی رائے میں اسماعیلی تحریک کے بعض اثرات تو اخوان الصفاء کی تنظیم پر پڑے، لیکن اس تنظیم کا اس مذہبی اور سیاسی تحریک کے ساتھ کوئی تعلق نہیں تھا۔

اور اب ایک آخری بات اس جماعت کے بارے میں، کہ وہ کیا تھی، کیا چاہتی تھی اور کیا کر کے گئی؟ سب کچھ کہہ دینے کے بعد صورت مختصراً یہ ہے کہ اخوان الصفاء نوفلاطونی عقائد رکھنے والے اہل فکر و دانش کا ایک ایسا گروہ تھا جو بہت روادار اور صلح جو قسم کے لوگ تھے، جن کا رہن سہن بہت سادہ تھا، جو فراخ دل اور کشادہ ذہن کے مالک تھے۔ مسلمانوں کے روایتی اور قدامت پسندانہ عقائد کے ساتھ تو ان کا نباہ مشکل ہی سے ہونا تھا۔ لیکن یہ رائے رکھنے کے باوجود کہ ہر مذہب میں کوئی نہ کوئی سچائی موجود ہوتی ہے وہ اسلام کو سب سے اچھا اور سب سے زیادہ قابل عمل دین سمجھتے تھے۔ ان کے رسائل میں قرآن کی آیات کے اقتباسات اتنے تواتر کے ساتھ آتے ہیں کہ لگتا ہے قرآن کا بیشتر حصہ انہیں ازبر تھا۔ انہوں نے اپنی طرف سے بہت کوشش کی کہ اسلام کے نظام عقائد اور فلسفے کے درمیان ہم آہنگی کی صورت پیدا ہو جائے۔ لیکن راسخ العقیدہ لوگوں نے ان کی ایک نہ چلنے دی اور ان کے خلاف محاذ قائم کر کے خلیفہ وقت کو مجبور کر دیا کہ ان کے رسائل کے نسخے نذر آتش کر دے۔ اگر وہ لوگوں کی نگاہ سے چھپ کر زیر زمین نہ رہے ہوتے تو جان کی امان نہ پاتے۔

دسویں صدی میں فلسفیانہ کلچر کا پھیلاؤ

اخوان الصفاء کے رسائل نے بڑی وضاحت کے ساتھ اس صورت کو اجاگر کیا کہ مذہبی نصوص کے ظاہری یا لفظی معنوں سے آگے جا کر ان کے معانی تلاش کیے جائیں اور اس کے لیے فلسفیانہ فکر کو ذریعہ بنایا جائے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے ان رسائل کی خاص بات وہ عوام پسند اسلوب تھا جو ان کے لکھنے والوں نے اختیار کیا اور ان کی یہ خواہش تھی کہ خالص فلسفیانہ اور تکنیکی اصطلاحات نیز دقیق اور تجریدی تصورات کی بحث سے حتی الوسع احتراز کیا

جائے۔ ان ساری باتوں کے علاوہ انہوں نے یہ اعلان کیا کہ وہ صداقت کی وحدت پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ کہ علم کے ہر باضمیر متلاشی کا فرض ہے کہ وہ کسی علم سے اجتناب نہ کرے اور کسی کتاب کو حقارت سے نہ دیکھے چاہے وہ مذہبی ہو یا دوسری' بلکہ وہ صداقت کے تمام سائنسی اور مذہبی ذرائع سے اخذ و استفادہ کرے' چاہے وہ ایرانی ہوں یا ہندوستانی ' یہودی ہوں یا عیسائی' یونانی ہوں یا کوئی اور! تاہم اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ رسائل کی خاص بات ان کا انتخاب پسندانہ (Eclectic) اور پرجوش انداز تھا جس سے وہ باضابطہ فلسفیانہ مباحث و مقالات کی سطح پر نہیں رکھے جاسکتے۔

اس عہد کے نمایاں مصنفین میں سے جو لوگ اخوان الصفاء سے ربط رکھتے تھے ابو سلیمان بجستانی (م ۱۰۰۰) کا نام لیا جاسکتا ہے جسے عرف عام میں منطقی کہتے تھے۔ اس نے یونانی فلسفہ پڑھ رکھا تھا اور وہ ایک فلسفیانہ اور ادبی حلقے کا بااثر سردار تھا۔ اس کے یونانی مطالعے کی ایک مثال کے طور پر اس کی تصنیف ''صوان الحکمۃ'' (ظرف دانشمندی) کا نام لیا جاسکتا ہے جو یونانی فلسفے کی اولین تاریخوں میں سے ایک ہے جس سے مؤرخین افکار نے کافی اکتساب کیا ہے' نیز اس نے ارسطو کی منطق پر متعدد شرحیں لکھیں' جو اب دستیاب نہیں ہیں۔ اس کا سب سے نامور شاگرد ابو حیان توحیدی (م ۱۰۲۴) اس عہد کے سربر آوردہ ادباء میں سے ایک تھا' جو ایک وسیع فلسفیانہ ثقافت کا نمائندہ تھا۔ اپنی بعض ادبی تصانیف میں اس نے اپنے پیش روؤں اور معاصرین میں سے بعض کے فلسفیانہ افکار کو محفوظ کرلیا۔ جن میں سے یحییٰ بن عدی (م ۹۷۴) مسکویہ (م ۱۰۳۰) اور اس کا اپنا استاد بجستانی شامل ہیں۔ اپنی ایک کتاب '' الامتاع والموانسۃ (Entertainment and Conviviality) میں اس نے اس تاریخی مناظرے کا احوال قلم بند کیا جو بغداد میں ۹۳۲ میں ابو بشر متی اور ابو سعید سیرافی کے درمیان وزیر ابن الفرات کی موجودگی میں واقع ہوا۔ ابو بشر متی اپنے وقت کا سب سے بڑا منطقی تھا اور ابو سعید سیرافی ایک نامور نحوی تھا۔ یہ مناظرہ اس بات پر تھا کہ کیا ارسطوئی منطق جو باہر سے لائی ہوئی چیز ہے ایک ایسے عرب یا مسلمان کے لیے واقعی ضروری ہے جو بلاغت و خطابت میں مہارت حاصل کرنا چاہتا ہو' جس کے لیے عربی نحو کا علم کافی ہے۔ اس مناظرے کی بازگشت اس دور میں اور اس کے بعد بھی فلسفیانہ حلقوں میں سنی گئی۔ حتیٰ کہ اسلام کا سب سے بڑا منطقی فارابی بھی نحویوں کا یہ دعویٰ تسلیم کرنے پر مجبور ہوا

کہ کلام بلیغ کے لیے علم نحو منطق کا نعم البدل ہے۔ ابو بشر متی کی طرح جو اس کا اپنا استاد تھا' فارابی تفصیل کے ساتھ نحو اور منطق کے بنیادی اختلافات کی بات کرتا ہے۔ نحو جو تکلم کی اصطلاحات اور قواعد پر بحث کرتی ہے جو ایک قوم سے دوسری قوم اور ایک زبان سے دوسری زبان میں جا کر تبدیل ہو جاتی ہیں اور منطق جو عالمگیر تصورات اور ان کے امتزاج کے لیے عالمگیر قوانین سے بحث کرتی ہے۔

اس دور کے دوسرے فلاسفہ کا ذکر بھی یہاں ضروری ہے' اس وجہ سے کہ ان کا علم و فضل بہت وسیع تھا۔ ایک یحیٰی بن عدی جو ایک ہنر مند منطقی اور فلسفیانہ نصوص کا مترجم تھا۔ اس کے علاوہ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اخلاقیات کے موضوع پر ایک باضابطہ رسالہ ''تہذیب الاخلاق'' کے نام سے لکھا اور بڑی تاریخی اہمیت کے مسیحی الہیاتی رسائل کثیر تعداد میں لکھے۔ ان میں سب سے نمایاں اس کا وہ جواب ہے جو اس نے کندی کی ''الرد علی التثلیث'' میں دیے گئے دلائل کے خلاف دیا۔ پھر اس کے رسائل ہیں جن میں سے ایک کا موضوع ''تجسیم'' ہے دوسرے کا ''خدا کی وحدت'' اور تیسرے کا ''ان لوگوں کے دلائل کا رد جو کہتے ہیں کہ انسانی اعمال کا پیدا کرنے والا تو خدا ہے' لیکن وہ اعمال بندے اپنا لیتے ہیں'' جو لگتا ہے کہ اشاعرہ کے تصور کسب کی تردید ہے۔

دوسرا فلسفی جو اس کا تقریباً معاصر ہی تھا ابوعلی احمد مسکویہ ہے جو اسلام کا سب سے بڑا اخلاقی فلسفی سمجھا جاتا ہے جس کا اثر خصوصاً ایران میں' پندرھویں صدی تک چلا گیا۔ اپنے رسالے ''تہذیب الاخلاق'' اور دوسری اخلاقی کتابوں میں اس نے ارسطو کے اخلاقی نظریے کا مکمل تجزیہ پیش کیا' جس کی بنیاد میں تو افلاطونی نفسیات تھی' لیکن جس کے اوپر نوفلاطونی غلاف کاری تھی۔ اس کے علاوہ مسکویہ نے تاریخ کی ایک کتاب ''تجارب الامم'' بھی لکھی اور ساتھ ہی ''جاوداں خرد'' کے عنوان سے ایرانی' یونانی' ہندوستانی اور اسلامی مقولوں اور کہاوتوں کا ایک مجموعہ مرتب کیا۔ مسکویہ نے نفسیات اور اخلاق پر بھی متعدد رسائل لکھے جن میں سے ''ترتیب السعادۃ''' ''جوہر انصاف'' اور ''لذت والم'' قابل ذکر ہیں۔

مسکویہ کا خیال تھا کہ انسان کا نفس مادی نہیں بلکہ روحانی ہے اس لیے کہ ایک جسم دو متضاد صفات مثلاً سیاہ اور سفید کا حامل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ روح متضاد نظاموں کو بیک وقت گرفت میں لا سکتی ہے۔ اسی طرح یہ جسمانی اور روحانی چیزوں مثلاً لمبائی اور معقولیت

دونوں کو سمجھ سکتی ہے چنانچہ اس کے علم اور مساعی کا میدان اپنے جسم سے کہیں زیادہ دور تک جاتا ہے۔ اس کے نزدیک سب سے بڑی روحانی وحدت خود آگاہی کی ہے۔ یعنی اپنی آگاہی سے آگاہ ہونا۔ اس لیے کہ اس طرح کی سوچ میں جو سوچتا ہے اور جو سوچا جاتا ہے وہ تمام متحد ہوتے ہیں۔ مسکویہ کی خاص بات اس کا نظام اخلاق اور اس کا نظریہ ارتقا ہے۔

اخلاق میں وہ نیکی کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ وہ حالت ہے جب انسان کے فطری میلانات اور ان کی نشوونما اس طرح سے ہوں کہ جو وجود ارادے کا مالک ہے وہ اپنی فطرت کو کمال تک پہنچا سکے۔ چونکہ ایک فرد تنہا رہ کر وہ تمام اچھی باتیں حاصل نہیں کر سکتا جو وہ دوسری طرح سے حاصل کر سکتا' اس لیے اسے دوسروں کے ساتھ رہنا اور کام کرنا چاہیے۔ لیکن معاشرہ ہمدردی اور محبت کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے سب سے مقدم نیکی جسے اپنے اندر پیدا کرنا ہر کسی کا فرض ہے انسانیت کے ساتھ محبت کرنا ہے' دوسروں کے لیے محبت یا دوستی اپنی ذات سے محبت کی توسیع نہیں ہوتی جیسا کہ ارسطو کا خیال تھا بلکہ یہ اس کو محدود کرنا اور دوسروں سے محبت کرنا ہوتی ہے۔ مذہب کا اولین فریضہ لوگوں کو صاحب اخلاق بنانا ہے اور یہ چیز اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک یہ انسانیت کے لیے محبت پیدا کرنے کی تربیت نہ دے۔ چنانچہ ایک راہب کی زاہدانہ زندگی اخلاقی زندگی نہیں ہے۔ مقدس مقامات کے حج اور زیارت کا بڑا مقصد باہمی محبت کو پروان چڑھانا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے افراد کی مخصوص نیکیاں آخر کار اس مطلق خیر میں جا ملتی ہیں جو ذات بالا و برتر کا ہی دوسرا نام ہے۔

نظریہ ارتقا میں مسکویہ اور اس کے معاصر ابن سینا نے وہ مزید نظریات مرتب کیے جو اخوان الصفاء نے بھی اختیار کیے تھے اور ان نظریات میں ان کی پیروی تاریخ کے بڑے فلسفی ابن خلدون نے اور شاعر جلال الدین رومی نے کی۔

ارتقاء کا عمل (Process) جس طرح سے مسکویہ نے بیان کیا ہے اس کا عام خاکہ وہی ہے جو نو سو برس بعد ڈاروِن نے دیا۔ شبلی اپنی کتاب ''علم الکلام'' میں اس کا خلاصہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

''موجودات کا پہلا مرتبہ ہے کہ صرف اجسام مفردہ یعنی عناصر موجود تھے۔ عناصر نے جب باہم ترکیب پائی تو سب سے پہلے جمادات وجود میں آئے جو عالم ترکیب کا سب سے

ادنیٰ درجہ ہے۔ جمادات سے ترقی کر کے نباتات کا درجہ آیا۔ نباتات نے بھی ترقی کی۔ پہلے گھاس وجود میں آئی جو تخم سے نہیں بلکہ آب سے پیدا ہوتی ہے۔ پھر درخت پیدا ہوئے۔ درختوں میں بھی درجہ بدرجہ ترقی ہوئی یہاں تک کہ اس قسم کے درخت پیدا ہوئے جن میں تنا' شاخ' پھول' پھل ہوتا ہے۔ ان کی خوراک کے لیے عمدہ زمین' عمدہ پانی اور عمدہ ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے ان میں حیوانیت کے خواص پیدا ہوئے اور ان کی سرحد حیوانات کے بالکل قریب ہوگئی۔ مثلاً کھجور اور خرما جن میں حیوانات کی طرح نر و مادہ ہوتے ہیں اور جس طرح نر و مادہ کی مباشرت سے اولاد ہوتی ہے اسی طرح ان درختوں میں جب تک پیوند نہیں ہوتا بارآور نہیں ہوتے۔

نباتات ترقی کرتے کرتے جب حیوانات سے متصل ہو جاتے ہیں تو وہ صنف پیدا ہوتی ہے جو حیوان اور نباتات دونوں کا مجموعہ ہے' مثلاً مونگا' سیپ۔

نباتات جب ترقی کر کے حیوان کے درجہ پر پہنچتے ہیں تو سب سے پہلے کیڑے پیدا ہوتے ہیں جن میں حرکت اختیاری کے سوا اور کوئی چیز نباتات سے بڑھ کر نہیں ہوتی۔ رفتہ رفتہ ان میں ترقی ہو جاتی ہے یہاں تک کہ لامسہ کے سوا ان میں اور حواس بھی پیدا ہونے شروع ہو جاتے ہیں'اس کے بعد ایسے حیوانات پیدا ہوتے ہیں جن میں لامسہ' سامعہ' شامہ' ذائقہ' باصرہ تمام حواس خمسہ موجود ہوتے ہیں۔ ان میں بھی ترقی کی رفتار قائم رہتی ہے' چنانچہ ابتدائی درجے کے جانور محض کودن ہوتے ہیں۔ پھر تیز' ذہین' زودفہم ہوتے جاتے ہیں' یہاں تک کہ ترقی کرتے کرتے انسان کی سرحد تک آ جاتے ہیں۔ مثلاً بندر وغیرہ ۔اس رتبہ سے بھی آگے بڑھتے ہیں تو انسان کی طرح ان کا قد بھی سیدھا ہو جاتا ہے اور ان کے قوائے عقلیہ بہت کچھ انسان سے مشابہہ ہو جاتے ہیں۔ یہ مرتبہ حیوانیت کا انجام اور انسانیت کا آغاز ہے۔ چنانچہ افریقہ کے بعض مقامات کے وحشی آدمیوں میں اور ان حیوانات میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے۔

یہی ترقی کا سلسلہ خود انسان کے نوع میں قائم ہے۔ یہاں تک کہ قوائے عقلیہ ذہن' ذکاء' صفائی باطن اور پاکیزہ خوئی میں ترقی کرتے کرتے انسان ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ یہی مرتبہ ہے جسے ہم نبوت اور رسالت سے تعبیر کرتے ہیں''

اوپر جن فلاسفہ پر گفتگو ہوئی' اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دسویں اور گیارہویں

صدی کے عقلی و ادبی حلقوں میں فلسفہ کس حد تک پھیل چکا تھا اور فلاسفہ کے مخالفین اور حامیوں کے درمیان کس طرح کے تنازعات اور مناظرے جاری تھے۔ اگلے ابواب میں یہ سامنے آئے گا کہ یہ مباحث اور مناظرے گیارہویں صدی کے موخر زمانے بلکہ اس کے بعد تک چلے گئے۔ آخر زمانے میں ان سے پیدا ہونے والی دینیاتی اور سیاسی گروہ بندیوں اور جھگڑوں کی وجہ سے ان میں تلخی پیدا ہو گئی۔ اشعری علم کلام اور روایت پرستی نے ایک طرف فلسفے کے خلاف اور دوسری طرف فلسفے سے متعلق جدلیاتی یا قیاسی طریقہ ہائے ابلاغ و اظہار کے خلاف پوری شدت سے محاذ قائم کر رکھا تھا۔

باب ۷

فلسفے اور مذہبی عقیدے کا تعامل

کلامی خرد پسندی کا زوال' ابوالحسن الاشعری'

نوفلاطونیت پر اسلامی حملہ' غزالی

علم کلام جس کا رشتہ نویں صدی میں معتزلہ کے ظہور کے ساتھ جوڑا جاتا ہے' اس کا سب سے بڑا محرک یونانی فلسفہ تھا اور کم تر درجے پر مسیحی متکلمین کا سامنا۔ سیاسی سطح پر اس کو سب سے بڑی تحریک عباسی خلیفہ مامون اور اس کے دو جانشینوں کی سرپرستی اور حمایت کی وجہ سے ملی۔ لیکن زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ یہ دونوں اسباب کلامی خرد پسندی (Theological Rationalism) کے حق میں ہلاکت خیز ثابت ہوئے۔ ایک طرف عوام کے ذہنوں میں اس شک نے گھر کر لیا تھا کہ فلسفہ جو درآمد کی ہوئی چیز ہے' اسلام کا مخالف ہے' دوسری طرف اس وقت کے نامور علماء مثلاً سجستانی اور توحیدی نے جن کے لیے فلسفہ کوئی نئی چیز نہیں تھی' خاموشی اور کنارہ کشی کا رویہ اختیار کر کے اس خیال کو مزید تقویت دی کہ فلسفے کی تعلیم خطرات سے خالی نہیں ہے۔ ان دونوں کی رائے یہی تھی کہ مذہب اور فلسفے کے مآخذ بالکل الگ الگ ہیں۔ مذہبی عقیدت کی بنیاد آسمانی وحی ہے' جس کے لیے فلاسفہ اور علمائے منطق و نجوم کے افکار کی بالکل ضرورت نہیں ہوتی۔ ورنہ قرآن ان علوم میں مہارت پیدا کرنے کی ترغیب دیتا۔ اخوان الصفاء کے رسائل پر بات کرتے ہوئے سجستانی نے کہا کہ ان سے پہلے ان سے بھی زیادہ قابل لوگوں نے مذہب اور فلسفے کو قریب لانے کی کوشش کی تھی لیکن اس میں وہ کامیاب نہ ہو سکے اور مسیحی اور مجوسی لوگ بھی اپنے مذہبی تنازعات میں فلسفے کی طرف

رجوع نہیں کرتے۔

سیاسی سطح پر عباسی خلیفہ مامون نے معتزلہ کی حمایت میں جب ۸۲۷ اور ۸۳۳ میں بدنام زمانہ "محنہ" (آزمائش) کا محکمہ قائم کیا جو مذہبی علماء کا یہ امتحان لیتا تھا کہ وہ معتزلہ کے خلق قرآن کے عقیدے کو مانتے ہیں یا نہیں تو اس نے مذہبی رائے عامہ کو اور خاص طور پر روایت پسند حلقوں کو سیاست اور مذہب کے اس نامبارک اتحاد کے خطرات سے خبر دار کر دیا۔ معتزلہ کی تائید میں مامون کی پالیسیوں کی مخالفت کے علم بردار مشہور محدث اور عالم احمد بن حنبل (م ۸۵۵) تھے جو خلیفہ کے اس طرز عمل کے خلاف ڈٹ گئے اور کسی بھی قیمت پر مفاہمت کے لیے آمادہ نہ ہوئے۔ ابن حنبل کے نزدیک قرآن خدا کا غیر مخلوق اور ازلی کلام تھا اور ایمان کی اس شق کے بارے میں کوئی سوال کرنا کفر کے مترادف تھا۔ چنانچہ اس ضمن میں مفاہمت کی سب کوششیں بے کار ثابت ہوئیں۔ تاہم جب ۸۴۷ میں متوکل نے خلافت کا کاروبار سنبھالا تو خلیفہ مامون کی وہ ساری پالیسیاں جو معتزلہ کے زیر اثر اور ان کی حمایت میں تھیں، الٹ دی گئیں۔ لیکن متوکل کے دباؤ کے باوجود معتزلہ کے کلامی اثرات بالکل ختم نہ ہوئے اور حنبلی اور روایت پرست حلقوں کی فتح کے علی الرغم الٰہیات میں فکر وجستجو کی روح کو دبایا نہ جا سکا۔ اپنی خالص حالت میں فقہاء اور مفسرین کی ابتدائی (Primitive) روایت پرستی کا دور ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ نئی روایت پسندی یا راسخ الاعتقادی ایک ایسی ترمیم شدہ چیز تھی جو خود معتزلہ کی تحریک سے پیدا ہوئی تھی۔ اس کے ظہور کا رشتہ ابوالحسن الاشعری (م ۹۳۵) سے جوڑا جاتا ہے جو پہلے معتزلہ کی بصرہ شاخ کے سربراہ جبائی (م ۹۰۵) کا شاگرد تھا لیکن چالیس برس کی عمر کو پہنچ کر وہ اس سے الگ ہو گیا۔ اشعری کے معتزلہ سے الگ ہونے کے سلسلے میں دو واقعات بیان کیے جاتے ہیں۔

ایک اس کا اپنے استاد جبائی کے ساتھ وہ مناظرہ ہے جس کا ابن خلکان نے وفیات میں ذکر کیا ہے۔ یہ مناظرہ تاریخی حقیقت ہو یا نہ ہو لیکن اس سے وہ ایک اہم مسئلہ سامنے آ جاتا ہے جس پر اشعری نے معتزلہ کو چھوڑ دیا۔ شاگرد نے اپنے استاد سے پوچھا: ان تین بھائیوں کا آخرت میں کیا انجام ہوگا جن میں ایک کی موت اطاعت کی حالت میں واقع ہوتی ہے، دوسرے کی گناہ کی حالت میں اور تیسرے کی بچپن کی حالت میں۔ جبائی نے جواب دیا: نیکوکار بھائی جنت میں جائے گا، گناہ گار دوزخ میں جائے گا اور تیسرا بھائی

اعراف میں رہے گا۔ اشعری نے سوال کیا: اگراس تیسرے بھائی نے یہ کہا کہ اسے بھی جنت میں داخل کیا جائے تو جبائی نے کہا: یہ رعایت اسے نہیں مل سکے گی اس لیے کہ اس کے پہلے بھائی کو اس کے اعمال کے بدلے میں جنت میں بھیجا جائے گا۔ اشعری نے کہا اگر تیسرے بھائی نے یہ احتجاج کیا کہ اگر اسے بھی لمبی زندگی دی جاتی تو وہ بھی شاید اچھے اعمال کر لیتا۔ تو جبائی نے کہا کہ اس پر خدا یہ جواب دیگا کہ میں نے پہلے ہی دیکھ لیا تھا کہ تم ایسا نہیں کر سکو گے' اس لیے میں نے تمہیں دوزخ کے دائمی عذاب سے بچانے کے لیے پہلے ہی اٹھا لیا۔ اس پر وہ بھائی جو حالت گناہ میں فوت ہوا تھا پکار اٹھتا ہے کہ "اے خدا میں جس حالت کو پہنچا ہوں تم کو یقیناً اس کا بھی پہلے سے علم تھا تو تم نے میرے ساتھ رحمت کا وہ سلوک کیوں نہ کیا جو میرے دوسرے بھائی کے ساتھ کیا؟" اس پر روایت یہ ہے کہ جبائی یہ نہ بتا سکا کہ خدا اس شکایت کا کیا جواب دے گا' جو معتزلہ کے اس خیال کی تائید کرے کہ خدا کا انصاف غیر مشروط ہے۔

اشعری نے جو یہ سوالات اٹھائے وہ اس کے اس نظریے کا جوہر ہیں کہ خدا قادر مطلق ہے اور وہی اس کائنات کا مالک ہے اور اس کے جو بھی اخلاقی اور مذہبی فیصلے ہوتے ہیں وہ حرف آخر ہوتے ہیں یہ فیصلے خداؐ کے مطلق اختیار کے سوا کسی بھی اخلاقی یا دوسری شرائط سے آزاد ہوتے ہیں۔

دوسرا واقعہ یہ ہے کہ ایک دن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اشعری کے خواب میں آئے اور اس سے کہا کہ تم امت مسلمہ کے معاملات کو سنبھالو۔ اس پر اشعری نے بصرہ کی مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ وہ معتزلہ سے الگ ہوتا ہے اور اب وہ ان کی "فضیحتوں اور حماقتوں" کو برسر عام کھول کر بیان کرے گا۔

اس کے باوجود امام مالک ابن انس (م ۷۹۵) اور امام احمد بن حنبل (م ۸۵۵) کے خلاف جنہوں نے علم کلام کو بالکل ہی رد کر دیا تھا' اشعری نے کلامی مباحث کے مشغلے کی حمایت جاری رکھی۔ جیسا کہ اس کے رسالے "استحسان الخوض فی علم الکلام" (علم کلام میں غور کرنے کی خوبی) سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس رسالے میں وہ قیاس کے استعمال کو اس بنا پر جائز قرار دیتا ہے کہ قرآن نے اس کی سفارش کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عمل کیا ہے۔ قرآن میں خدا کی صفات کے اور حرکت و ثبات کے بہت سے حوالے' جن

سے رسول خداؐ بھی آگاہ تھے‘ اس امر کے شاہد ہیں ۔ تاہم اشعری کا خیال تھا کہ قرآن و حدیث قیاس کے ذرائع کو استعمال کرنے میں کسی قدر محتاط لگتے ہیں۔ اس لیے کہ مسلم امت کا اس ابتدائی دور میں غیر ملکی قوموں یا دوسرے مذاہب کے ساتھ ربط قائم نہیں ہوا تھا یا اس کا سامنا ان مسائل اور شبہات سے نہیں ہوا تھا جنہوں نے علمائے کلام کو ان ذرائع سے کام لینے پر مجبور کیا‘ خاص طور پر ایسے معاملات میں جن میں قرآن اور حدیث خاموش تھے۔ چنانچہ اشعری لکھتا ہے ”یہ ہر معقول مسلمان کا فرض ہے کہ ایسے معاملات میں ان اصولوں کی طرف رجوع کرے جن کو عقل‘ حسی تجربے اور فہم عامہ نے معین کر رکھا ہے نیز قرآن و حدیث کے واضح اعلانات کی طرف“۔

ایسے اساسی مسائل کے بارے میں جو معتزلہ نے اٹھائے تھے اشعری نے ایک درمیانی راستہ اختیار کیا‘ جو مالک بن انس اور احمد ابن حنبل جیسے روایت پرستوں اور معتزلہ اور فلاسفہ جیسے عقل پرستوں کے بیچ میں سے گزرتا تھا۔ چنانچہ صفات الٰہی کے مسئلے پر اس نے مشبہہ (anthromorphists) اور مجسمہ (Carporealists) کے نظریات کو رد کر دیا‘ جو شیعی ہشام ابن الحکم اور عبد اللہ بن الکرام کی طرح کہتے تھے کہ قرآن میں خدا کی جو صفات بتائی گئی ہیں انہیں بالکل لفظی معنوں میں لیا جانا چاہیے‘ یا جو مالک بن انس کی طرح یہ کہتے تھے کہ ان مسائل کے بارے میں کلام کرنا کفر ہے۔ مدینے کے اس نامور فقیہ سے جب سوال کیا گیا کہ کیا خدا عرش پر بیٹھا ہے جیسا کہ قرآن میں آیا ہے تو اس نے جواب دیا کہ ”عرش پر بیٹھنا تو ہر کسی کو معلوم ہے۔ وہ کس طرح بیٹھتا ہے؟ یہ معلوم نہیں ہے۔ اس پر ایمان لانا فرض ہے‘ لیکن اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے“۔

اشاعرہ کے علاوہ معتزلہ کے خلاف کچھ اور ردعمل بھی دیکھنے میں آئے۔ مثلاً ہسپانیہ کا ظاہری سکول مصر کا طحاوی مکتب فکر اور سمرقند کا ماتریدی مکتب فکر‘ طحاوی نے خوارج‘ قدریہ اور معتزلہ کا رد کیا اور ماتریدی نے عقلیت پسندوں اور روایت پرستوں کے نظریات میں اعتدال پیدا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اشعری مکتب فکر ان سب سے آگے بڑھ گیا اور خوب پھلا پھولا‘ اس لیے کہ اس کے وابستگان اور نمائندوں میں باقلانی‘ امام الحرمین اور فخر الدین رازی جیسے قابل مفکر تھے۔

اشاعرہ کے اہم نظریات جن کے معتزلہ سخت مخالف تھے‘ مختصراً حسب ذیل ہیں:

(۱) خدا کی صفات اور ان کا اس کی ذات (Essense) کے ساتھ تعلق
(۲) مسئلہ خلق قرآن: یہ کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق
(۳) رویت باری تعالیٰ کا امکان
(۴) خدا کا عرش پر متمکن ہونا
(۵) انسانی ارادے اور عمل کی آزادی

(۱) معتزلہ کہتے تھے کہ خدا کی صفات اس کی ذات کا جزو ہیں' اشعری نے اس کے رد میں کہا کہ اگر خدا کا علم خود خدا ہی ہے تو ابوالہذیل معتزلی کو علم کے حضور دعا مانگنی چاہیے یا اس کی قدرت کے حضور' اس لیے کہ یہ صفات ایک طرح سے خدا ہی ہیں۔ اشعری یہ مانتا تھا کہ خدا کی صفات ہیں' لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ مخالفۃ للحوادث ہیں اور بلا کیف و لاتشبیہ ہیں۔ مطلب یہ کہ ان صفات کا اطلاق انسانوں پر نہیں کیا جا سکتا' اس لیے ہمیں یہ نہیں پوچھنا چاہیے کہ وہ کیسے علیم و خبیر ہے اور کسی قسم کا موازنہ نہیں کرنا چاہیے۔ جو اسماء یا صفات انسانوں کے لیے استعمال ہوتی ہیں وہ جب خدا کے لیے استعمال ہوں گی تو ان کے معانی بالکل مختلف ہو جائیں گے۔ چنانچہ خدا سے متعلق جن خیالات کا بھی اظہار کیا جائے اس سے ہر انسانی عنصر کو الگ کر دیا جائے۔ اسے اشاعرہ نظریہ تنزیہ کہتے تھے۔

(۲) قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق: اشاعرہ کا یہ محکم عقیدہ تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے اور ازلی ہے۔ ان کے اس عقیدے کی بنیاد کلمے (Logos) کے یہودی یا مسیحی تصور پر نہیں تھی جیسا کہ بعض مستشرقین سمجھتے ہیں یا جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا' بلکہ اس کی بنیاد قرآن کی اس طرح کی آیات پر تھی کہ للہ الامر من قبل و من بعد (الروم ۳۰:۴) حکم خدا کا ہی کا ہے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔ یعنی وہ حکم جو خدا کے کلام کی صورت میں بندوں تک پہنچتا ہے وہ پہلے بھی تھا اور بعد میں بھی ہوگا یعنی وہ ازلی اور ابدی ہے۔ پھر یہ آیت کہ الا لہ الخلق والامر (الاعراف ۷:۵۴) جان لو کہ پیدا کرنا بھی اسی کا ہے اور حکم دینا بھی اسی کا۔ اس سے اشاعرہ نے یہ نکتہ نکالا کہ حکم دینا اور پیدا کرنا دو مختلف عمل ہیں' چنانچہ قرآن جو خدا کا حکم ہے وہ ان چیزوں میں شامل نہیں کیا جا سکتا جن پر تخلیق کا عمل ہوتا ہے' پھر یہ کہ خدا کہتا ہے "واذا قضی امرا فانما یقول لہ کن فیکون"

(البقرہ ۲:۱۱۷) جب وہ کسی بات کا فیصلہ کر لیتا ہے تو وہ اس سے کہتا ہے: ہو جا تو وہ ہو جاتی ہے۔ اشعری اس پر یہ دلیل لاتا ہے کہ اگر قرآن مخلوق ہے تو اس کا مطلب ہے کہ اس کو لفظ ''کن'' اس وقت کہا گیا ہو گا جب وہ موجود نہیں تھا۔ اگر خدا قرآن سے ''کن'' کا لفظ کہے تو اس کا مطلب ہے کہ قرآن سے' جو خود خدا کا لفظ ہے' لفظ کن کہا گیا۔ اس طرح ایک لفظ کو دوسرا لفظ ''کن'' کہہ کے خلق کیا گیا۔ اس صورت حال کی منطق سے یہ ضروری ہو جائے گا کہ ایک لفظ دوسرے لفظ کو بولا جائے تا کہ وہ وجود میں آ جائے۔ اس طرح ایک لفظ کا انحصار دوسرے پر ہو گا اور دوسرے کا تیسرے پر اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا جو اشعری کے نزدیک ناممکن ہے اور اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ ایک مفروضے کو نامعقولیت کی حد تک لے جا کر اشاعرہ نے دعویٰ کیا کہ انہوں نے قرآن کا غیر مخلوق ہونا ثابت کر دیا ہے۔

معتزلہ نے الزام لگایا کہ اشاعرہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے نظریہ کا پرچار کر کے کلمہ (Logos) کے مسیحی تصور کی تائید کر رہے ہیں اور اس طرح شرک کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ انہوں نے یہ دلیل دی کہ اگر اشاعرہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر اصرار کرتے ہیں تو وہ اسے خدا کے ساتھ ازلی (Coeternal) بنا دینا چاہتے ہیں اور اس طرح وہ یہ تعلیم دیتے ہیں کہ خدا کے ساتھ اس کا ساتھی بھی ہمیشہ سے موجود رہا ہے۔ یہ شرک نہیں تو اور کیا ہے؟ عجیب بات ہے کہ اسی طرح کا الزام (یعنی شرک کا) اشاعرہ نے معتزلہ پر لگایا۔ اشاعرہ نے یہ بھی کہا کہ جو کوئی بھی قرآن کے مخلوق ہونے پر اصرار کرتا ہے وہ کفار کے اس خیال کے بالکل قریب آ جاتا ہے کہ قرآن پیغمبر کے اپنے ذہن کی تخلیق ہے۔ اس سلسلے میں وہ قرآن کی اس آیت کا حوالہ دیتے تھے جس میں کافر کہتے ہیں کہ ان ھذا الاقول البشر (المدثر ۷۴:۲۵) یہ تو بشر ہی کا کلام ہے۔

(۳) اشاعرہ کہتے تھے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کا دیدار جسمانی اعتبار سے بھی ممکن ہے۔ اس کے لیے وہ قرآن' حدیث اور منطق سے دلائل لاتے تھے۔ مثلاً قرآن کی یہ آیت کہ اس دن کچھ چہرے بارونق ہوں گے' جو اپنے پروردگار کی طرف دیکھتے ہوں گے (القیامہ ۷۵:۲۲۔۲۳) دوسری دلیل وہ یہ دیتے تھے کہ جب حضرت موسیٰ نے اپنے رب سے اپنا جلوہ دکھانے کو کہا تو اس کا مطلب یہی تھا کہ یہ ایک ممکن

بات تھی، اگر یہ ایک ناممکن اور بے تکی بات ہوتی تو حضرت موسیٰ جو گناہ اور خطا سے پاک تھے یہ مطالبہ کیوں کرتے؟ اس سلسلے میں اشاعرہ نے معتزلہ کی توجہ اس حدیث کی طرف بھی مبذول کی جس میں رسول خداؐ نے ایک سوال کے جواب میں کہا کہ تم خدا کو اس طرح دیکھو گے جیسے تم پورا چاند دیکھتے ہو اور تمہارے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔ اسی طرح اشاعرہ نے منطق کے ذریعے بھی یہ ثابت کیا کہ خدا جو ہمیں ہر وہ چیز دکھا سکتا ہے جو وجود رکھتی ہے تو چونکہ خدا خود وجود رکھتا ہے اس لیے وہ اپنے آپ کو ہمیں دکھا سکتا ہے۔ اشاعرہ کا کہنا تھا کہ وہ لوگ جو دیدار الٰہیٰ کے ممکن ہونے کا انکار کرتے ہیں، دراصل خدا کو محض ایک فلسفیانہ تجرید اور ایک خیالی وجود بنا کے رکھ دینا چاہتے ہیں۔

(۴) قرآن کی متعدد آیات کی بنا پر اشاعرہ یہ سمجھتے تھے کہ خدا اوپر آسمانوں میں اپنے عرش پر متمکن ہے اور اس کی تائید میں وہ یہ حدیث بیان کرتے تھے کہ خدا ہر رات نیچے والے آسمان پر اترتا ہے اور پوچھتا ہے: کیا کوئی ہے جو مجھ سے مانگے، میں اس کی دعا قبول کرنے کے لیے یہاں موجود ہوں، کیا کوئی ہے جو مجھ سے مغفرت طلب کرے، میں اسے بخشنے کے لیے یہاں موجود ہوں۔ یہ سلسلہ صبح تک چلتا رہتا ہے۔ لیکن معتزلہ کا کہنا یہ تھا کہ خدا جو پوری کائنات کا خالق و مالک ہے اسے اس طرح خاص مقامات پر محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ وہ آسمانوں پر اور زمینوں پر ہر جگہ موجود ہے اور وہ خود کہتا ہے کہ اے انسان میں تمہاری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں۔ اشاعرہ اس کے جواب میں کہتے تھے کہ اگر خدا ہر جگہ موجود ہے تو انسان کو یہ ماننا پڑے گا کہ خدا گہرائیوں میں موجود ہے اور اس کی مخلوقات اس کے نیچے ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو خدا اس چیز کے نیچے ہوگا جس کے وہ اوپر ہوتا ہے اور اس چیز کے اوپر ہوگا جس کی پاتال میں وہ ہے اور یہ چونکہ ایک لغو بات ہے اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا ہر جگہ موجود ہے۔ اشاعرہ نے معتزلہ پر اور دوسرے لوگوں پر جنہوں نے استعاراتی تعبیروں سے کام لے کر یہ کہا کہ خدا ہر جگہ موجود ہے، یہ کہہ کر حملے کیے کہ اگر یہ تعبیریں صحیح ہیں تو پھر خدا مریم کے رحم میں بھی ہوگا، جائے ضرور کے مقامات میں بھی ہوگا اور کوڑا کرکٹ کے ڈھیروں پر بھی ہوگا۔

(۵) آزاد ارادے اور تقدیر کے مسئلے پر اشعری نے معتزلہ کا یہ نظریہ بالکل رد کر دیا کہ افراد' بطور آزاد عاملوں کے' اپنے اعمال کے خالق ہوتے ہیں اس لیے کہ اس کے خیال میں یہ دعوی کرنا شرک کی تعریف میں آتا ہے' چنانچہ اس نے معتزلہ کو اسلام کے مانی یا مجوسی کہا۔ اس کے نزدیک خدا کی طاقت کامل اور مطلق ہے اور اس کا فیصلہ حتمی ہے وہ اپنی کتاب ''الابانہ عن اصول الدیانہ'' میں لکھتا ہے۔

''ہمارا ایمان ہے کہ خدا نے ہر چیز اس طرح پیدا کی ہے کہ اس سے کہا ہو جا اور وہ ہو گئی۔ یہی بات وہ قرآن میں کہتا ہے اور زمین پر کوئی بھی چیز اچھی ہو یا بری ایسی نہیں ہے کہ جسے خدا نے نہ چاہا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ کوئی شخص بھی' کوئی کام کرنے سے پہلے' خدا سے بے نیاز نہیں ہو سکتا' نہ اس کے علم سے بچ سکتا ہے اور یہ کہ خالق صرف اللہ ہی ہے اور انسان کے اعمال خدا ہی پیدا کرتا اور انہیں پہلے سے متعین کرتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے'' حالانکہ تم کو اور جو کچھ تم کرتے ہو اسے اللہ ہی نے پیدا کیا ہے'' (الصافات ۳۷:۹۶) چنانچہ بندے کوئی چیز پیدا نہیں کر سکتے۔ پھر یہ کہ خدا کافروں کی اصلاح کر سکتا ہے اور ان کے ساتھ رحمت کا برتاؤ کر سکتا ہے' تا کہ وہ مومن بن جائیں۔ لیکن اصل میں اس نے چاہا کہ وہ کافر ہی رہیں' اس لیے کہ وہ ان کے بارے میں یہ پہلے سے جانتا تھا' چنانچہ اس نے ان سے منہ موڑ لیا اور ان کے دلوں پر مہر لگا دی۔ ہمارا ایمان ہے کہ نیکی یا بدی خدا کی قضا و قدر کا نتیجہ ہوتے ہیں اور ہم جانتے ہیں کہ جو ہم کو نہیں ملا' وہ ہم نہیں پا سکتے تھے اور جو ہم کو مل گیا ہے وہ ہمارے سوا کہیں اور نہیں جا سکتا تھا اور یہ کہ بندے خود اپنے آپ کو خدا کی مرضی کے سوا نہ نفع پہنچا سکتے ہیں' نہ نقصان!''

اس بیان میں تقدیر کے حق میں جو کچھ کہا گیا اور جس طرح سے کہا گیا اور جو اشعری کے عقیدے کا کھلا اعلان ہے' اس سب کچھ کے باوجود اشعری آزاد ارادے اور تقدیر کے چکرا دینے والے مسئلے سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکا اور اس پر کافی سوچ بچار کرتا رہا اور نتیجے میں اس نے بعض مبہم قرآنی آیات کا سہارا لیتے ہوئے ''کسب'' کا نظریہ پیش کیا۔ یہ غامض نظریہ جو روایت پرستوں کی جبریت اور معتزلہ کی قدریت کے بین بین ایک چیز تھی' اس کی رو سے اگرچہ مخلوق کا عمل خدا ہی کا پیدا کردہ ہوتا ہے لیکن مخلوق اسے کسب (acquire) کر لیتی ہے اور یہ اسی کا عمل شمار ہوتا ہے۔ اس کو یوں دیکھیے کہ انسان اپنے

جبری اور اضطراری افعال (مثلاً کانپنا یا تشنج میں مبتلا ہونا) اور دوسرے بالارادہ کیے ہوئے اعمال کے درمیان بخوبی فرق کر سکتا ہے۔ یہ دوسری قسم کے اعمال انسان کو ودیعت کی ہوئی طاقت یا صلاحیت کا نتیجہ ہوتے ہیں جس میں قابلیت' قوت انتخاب اور ارادہ عمل شامل ہیں' چنانچہ ان کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ اعمال ہیں تو خدا کے پیدا کردہ' لیکن انسانوں نے انہیں اختیار (کسب) کر لیا ہے' اس لیے وہ ان پر سزا و جزا کے مستحق ہیں۔

اس طرح اشعری نے آزاد ارادے کا راستہ نکالا اور انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ اپنی بات سمجھاتے ہوئے وہ ایک مثال دیتا ہے کہ آدمی جب کاغذ پر کچھ لکھتا ہے تو وہ یوں ہوتا ہے کہ خدا اس کے ذہن میں لکھنے کا ارادہ پیدا کرتا ہے اور ساتھ ہی اس کو لکھنے کی طاقت بھی عطا کرتا ہے' چنانچہ اس سے ہاتھ اور قلم حرکت میں آتے ہیں اور انسان کے اس عمل سے کاغذ پر الفاظ ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود لوگوں کو اس امر میں شک رہا ہے کہ ''کسب'' کا یہ نظریہ خالص جبریت کو ایک لبادہ اڑھا دینے سے بہتر کوئی چیز ہے۔ دوسری طرف یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اشعری انسانی آزادی کے بارے میں اپنے اس نئے نظریے کے طفیل بعد کے فلسفی لائبنیز (Leibniz) کے نظریہ پیش ثابت ہم آہنگی (Pre-established harmony) کے بہت قریب آ گیا۔ چنانچہ میکڈلنلڈ اس وجہ سے اشعری کو ایک اعلیٰ پایے کا اوریجنل مفکر مانتا ہے۔ کسب کا یہ سارا نظریہ جو اشعری نے پیش کیا یہی کہتا ہے کہ انسان کی آزادی کی اہمیت اس کے اس شعور میں ہے کہ وہ آزاد ہے۔ وہ اعمال جن کی خدا اسے توفیق مہیا کرتا ہے انسان انہیں اپنا لیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اس کے اپنے اعمال ہیں۔

اشعری کے اس ''کسب'' کے نظریے نے جتنے سوالوں کے جواب دیے' اتنے ہی سوال اور پیدا کر دیے اور متعدد علمائے علم کلام مثلاً باقلانی (م ۱۰۱۳)' بغدادی (م ۱۰۳۷)' جوینی (م ۱۰۸۶) اور دوسرے اشعری سکالر اس پر مزید غور و فکر اور اس میں اصلاح و تحسین کرتے رہے۔

عدل الٰہی کے اثبات کے لیے اشاعرہ کا جو جامد نظریہ تھا' اس کی عقلی تادیل مہیا کرنے کی کوشش میں دوسری نسل کے اشاعرہ نے جن کی ابتدا باقلانی سے ہوتی ہے ایک مفصل جوہری نظریہ (Atomic Theory) پیش کیا' جس میں کچھ یونانی اور ہندی اضافی رنگ تھے۔ یہ نظریہ جو طبیعی دنیا کے بارے میں ارسطوئی نظریے کے ضد دعویٰ کے طور پر پیش

کیا گیا اس کی رو سے اس دنیا میں ہر چیز جواہر (Atoms) اور اعراض (accidents) سے بنی ہوئی ہے۔ جوہر کی تعریف انہوں نے یہ کی کہ وہ اعراض کا حامل ہوتا ہے۔ پھر مثبت اور منفی اعراض کی ایک طویل فہرست بھی ان کے سامنے رہی، جن میں سے کسی ایک سے بھی ایک جوہر کبھی خالی نہیں ہوتا۔

اعراض، ان کے مطابق ابتدائی اور ثانوی میں تقسیم ہو سکتے ہیں، ابتدائی اعراض میں وجود کی چار صورتیں شامل ہوتی ہیں یعنی حرکت، سکون، ساخت اور مقام و محل، جو جسم سے الگ نہیں ہو سکتے اور لگتا ہے کہ اشعری نے خود ابتدائی اعراض کی اس صنف میں کچھ دوسرے اعراض بھی بڑھا دیے، جیسے گرمی یا اس کی ضد، زندگی یا اس کی ضد وغیرہ ۔ ثانوی اعراض ابتدائی اعراض سے اس طور مختلف ہوتے ہیں کہ وہ قلب ماہیت یا تبدیلی کے ذریعے جسم سے الگ ہو سکتے ہیں اور ان میں ذائقہ، بو، لمبائی، چوڑائی وغیرہ جیسے اعراض شامل ہوتے ہیں۔

اشعری کے اعراض کی سب سے اہم صفت ان کا فانی ہونا ہے، یہاں تک کہ باقلانی ان کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ "عرض ایسی چیز ہے جس کی بقا ناممکن ہوتی ہے ۔ یہ جواہر اور اجسام پر وارد ہوتا ہے، لیکن یہ اپنے وجود میں آنے کے دوسرے ہی لمحے میں باقی نہیں رہتا"۔ وہ اعراض کی اس تعریف کی تائید قرآن سے حاصل کرتا ہے مثلاً سورہ الانفال ۸ کی آیت ۶۷ : تریدون عرض الحیاۃ الدنیا (تم دنیوی زندگی کی عارضی چیزوں کے طالب ہو) اور سورہ الاحقاف ۴۶ کی آیت ۲۴ : قالوا ھذا عارض ممطرنا (وہ کہ اٹھے کہ یہ گزرنے والا بادل ہے جو ہم پر برسے گا)۔

اعراض کے فانی ہونے کا ثبوت فراہم کرنے کے لیے بغدادی جو ایک اور ممتاز اشعری ہے یہ دلیل دیتا ہے کہ اعراض کے معاملے میں بقا کی متقابل صفت پر زور دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اعراض کی فنا ناممکن ہو جائے۔ کیونکہ اگر ایک عرض کو فی نفسہ باقی کہا جاتا ہے تو اس کا فنا ہونا اس وقت تک ممکن نہیں ہوگا جب تک اس کی ضد اس پر کافرمانہ ہو، اور اس کے لیے ایک مرجح عامل (Countervailing Factor) کا ہونا ضروری ہو گا۔ اسی وجہ سے اشاعرہ نے عام طور پر یہ خیال ظاہر کیا کہ خود جوہر کی بقا کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ بقا کے اعراض اس پر وارد ہوتے رہیں۔ چونکہ بقا کا یہ عرض دوسرے اعراض کی طرح فی نفسہ

بقا کے قابل نہیں ہوتا اس لیے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا مسلسل ایسے اعراض تخلیق کرتا رہے جن میں بقا کے اعراض بھی شامل ہوں یعنی جب تک وہ چاہتا ہے کہ وہ جسم جس میں یہ اعراض خلقی طور پر موجود ہوں زندہ رہے۔

اجسام کے فنا نے دوسری طرف بہت سے ایسے مسائل پیدا کر دیئے جن سے اکثر مقتدر علمائے کلام نبٹتے رہے' مثلاً باقلانی نے کہا کہ جب خدا جسم رکھنے والے کسی وجود کو فنا کرنا چاہتا ہے تو وہ اس سے رنگ اور طرز (Mode) کے دو ایسے اعراض روک دیتا ہے جن سے اجسام کبھی بھی محروم نہیں کیے جا سکتے۔ چنانچہ یہ جسم باقی نہیں رہتا۔ دوسروں نے یہ رائے ظاہر کی کہ جسموں کی ہلاکت اس وقت فوراً واقع ہو جاتی ہے جب خدا ان میں بقا کے اعراض تخلیق نہیں کرتا اور دوسرے کچھ ایسے بھی تھے' مثلاً قلانیسی' جنہوں نے کہا کہ ایک جسم کی ہلاکت کا سبب یہ ہوتا ہے کہ خدا اس میں فنا کا عرض رکھ دیتا ہے' چنانچہ یہ فوراً موت سے دوچار ہو جاتا ہے۔

یہ بات عجیب ہے کہ اشعریت جو راسخ الاعتقادی کے ہم معنی سمجھی جانے لگی تھی' اس کے غلبے کے باوجود بعد کے اشعری علماء نے ایک طرف معتزلہ پر اور دوسری طرف فلاسفہ پر اپنے حملے جاری رکھے۔

موخر اشعری علمائے الٰہیات نے کلام کے موضوع پر ایک بہت بڑا ذخیرہ تصانیف کا چھوڑا ہے۔ ان علماء میں سب سے نمایاں نام اور ان کی مشہور تصانیف حسب ذیل ہیں :
جوینی (م ۱۰۸۶) : "الشامل" اور "الارشاد" غزالی (م ۱۱۱۱) "الاقتصاد فی الاعتقاد" شہرستانی (م ۱۱۵۳) "نہایۃ الاقدام" فخر الدین رازی (م ۱۲۰۹) "الاربعین فی اصول الدین" اور "المحصل" اور آخر میں الایجی (م ۱۳۵۵) "المواقف"۔

یہ مرعوب کن تصانیف ماضی کے علمائے کلام کی کتابوں کے ساتھ مصر کی الازہر اور تیونس کی زیتونیہ جیسی عظیم الشان درسگاہوں میں صدیوں تک پڑھائی جاتی رہیں اور آج بھی پڑھائی جاتی ہیں اور پوری مسلم دنیا میں ان پر اظہار رائے کیا جاتا ہے۔

نوفلاطونیت پر اسلامی حملہ : غزالی

فلسفہ اور علم کلام کی باہمی پیکار اسی دن سے چلی آتی تھی جب سے ارسطوئی منطق'

سریانی ترجموں کے واسطے سے' اسلام کے علمی حلقوں میں رواج پانے لگی۔ علمائے دینیات اور علمائے نحو و بلاغت منطق کو شبہے کی نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ ایک تو اس کے تجریدی تصورات کی وجہ سے' دوسرے اس کی پر پیچ دلیل بازیوں کی وجہ سے اور خاص طور پر اس لیے بھی کہ یہ باہر سے آئی ہوئی چیز تھی۔ جو لوگ فلسفے کے خلاف تھے وہ یہ سمجھتے تھے کہ عربی نحو اور اس سے متعلقہ علوم مثلاً بلاغت اور عروض اعلیٰ درجے کے علوم مثلاً تفسیر' حدیث اور فقہ کی تحصیل کے لیے کافی تھے۔ دوسری طرف مابعد الطبیعیات' چاہے وہ ارسطوئی کی شکل میں ہو یا نوفلاطونی صورت میں' اسلام کے نظریہ کائنات اور قرآنی تعلیمات کے سراسر منافی قرار دی جاتی تھی۔ متکلمین یہ شروع میں جان گئے تھے کہ اس مابعد الطبیعیات کا انحصار دو گونہ تصورات پر تھا: ایک ثانوی تعلیل (Secondary Causation) کی کارگری اور دوسرے کائناتی نظام کے ہمیشہ سے موجود ہونے پر۔ یہ تصورات جب عقلی اور غیر متبدل (Uniform) قوانین کے تحت عمل میں لائے جاتے تو یہ قرآن کے اس تصور کے خلاف جاتے جس کی رو سے خدا کی طاقت لامحدود ہے اور اس کے کرشمے ناقابل فہم ہیں: خاص طور پر اس کا یہ قطعی اختیار کہ دنیا میں معجزات کی کارفرمائی کا موجب ہو۔ ان لوگوں کے نزدیک فلسفے کے مقاصد یا نظام دنیا کی عقلی تعبیر دراصل ناعاقبت اندیشانہ کوششیں تھیں اس امر کی کہ کائنات کے اسرار کا کھوج لگایا جائے اور یہ جانا جائے کہ خدا کس طرح طبیعی دنیا اور انسانی معاملات کو اپنے ماورائے عقل طریقے سے چلاتا ہے۔

ان مخالف فلسفہ آراء کی گونج خود اشعری سے لے کر آگے تک تقریباً تمام اشعری متکلمین کے ہاں سنی جا سکتی ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ عالم دینیات اور متکلم اسلام جو فلسفہ کے خلاف رائے رکھنے والوں کا سب سے بڑا نمائندہ ہے۔ وہ ابو حامد غزالی (م ۱۱۱۱) ہے جو غالباً سب سے بڑا متکلم اسلام اور اشعریت کا سب سے قادر الکلام حامی اور مبلغ ہے۔ غزالی ۱۰۵۸ میں خراسان کے علاقے طوس میں پیدا ہوا۔ اس نے پہلے ایک عالم راذ کانی سے فقہ کا درس لیا۔ اس کے بعد وہ جرجان چلا گیا اور وہاں شیخ ابوالقاسم اسماعیلی سے مزید تعلیم حاصل کی۔ لیکن اس کا سب سے بڑا استاد جوینی (م ۱۰۸۶) تھا' جو امام الحرمین کے لقب سے مشہور تھا۔ جوینی سے اس نے منطق' کلام اور فلسفہ سیکھا۔ تصوف کی تعلیم اس نے اپنے وقت کے ایک ممتاز صوفی مرشد فارمدی سے حاصل کی۔ مختلف علوم میں

فارغ التحصیل ہو جانے پر غزالی کو بغداد کے مدرسہ نظامیہ کا سربراہ مقرر کیا گیا۔ یہ مدرسہ سلجوقی وزیر نظام الملک نے اس مقصد سے قائم کیا تھا کہ ایک طرف وہ سنی (شافعی) عقاید کا قلعہ ثابت ہو اور دوسری طرف مصر کی شیعی فاطمی حکومت کے پروپا گنڈے کے خلاف ایک فصیل کا کام دے۔ اس مدرسے میں غزالی نے ۱۰۹۱ سے ۱۰۹۵ تک بڑی کامیابی کے ساتھ فقہ اور دینیات کا درس دیا۔ لیکن ایک اسماعیل فدائی کے ہاتھوں نظام الملک کے قتل اور پھر فوراً بعد سلطان ملک شاہ کی وفات کی وجہ سے وہ اپنا یہ منصب چھوڑ دینے پر مجبور ہو گیا جس کی بابت وہ اپنی خودنوشت سوانح المنقذ من الضلال (گمراہی سے نجات دینے والا) میں لکھتا ہے کہ وہ منصب پوری طرح خدا کے کاموں کے لیے وقف نہیں تھا۔ یہ عین ممکن ہے کہ نظام الملک اور شافعی مذہب سے قریبی تعلق رکھنے کی بنا پر اسے اپنی جان کا خطرہ لاحق ہوا ہو۔ اس کے بعد دس سال کا عرصہ وہ ایک صوفی کے بھیس میں شام، فلسطین اور حجاز میں پھرتا رہا، تاہم آخر کار وہ نیشا پور واپس آ گیا اور پھر سے درس و تدریس کا کام سنبھال لیا۔ پانچ سال بعد ۱۱۱۱ میں اس نے اپنے مقام پیدائش طوس میں انتقال کیا۔

غزالی خصوصیت کے ساتھ ایک ایسا عالم تھا جس میں یہ قابلیت موجود تھی کہ وہ یونانی، عربی فلسفے کا تنقیدی جائزہ لے سکے۔ وہ اپنی سوانح میں کہتا ہے کہ اس نے پورے تین سال کا عرصہ تمام فلسفیانہ علوم کے مطالعے اور ان پر غور و فکر کرنے میں صرف کیا، جبکہ وہ بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں تین سو طلبہ کو پڑھانے میں بھی پوری طرح مصروف تھا۔ یہ اس ابتدائی مطالعے کے علاوہ تھا جو اس نے نیشا پور میں جوینی کے ہاں پورا کیا تھا۔ ان تین سالوں کے اختتام پر وہ لکھتا ہے "تایید ایزدی سے، اور چرائے ہوئے لمحات میں ان لوگوں (یعنی فلاسفہ) کی کتابوں پر ایک نظر ڈالنے سے، میں اس قابل ہو گیا کہ ان کے علوم کے مغز تک پہنچ جاؤں"۔

فلسفے میں غزالی نے جو استعداد بہم پہنچائی، اس کا اندازہ اس کی موجود فلسفیانہ تحریروں سے لگایا جا سکتا ہے جن میں ایک "معیار العلم" ہے جو ارسطو کی منطق کا بہت صاف اور واضح خلاصہ ہے۔ دوسری "مقاصد الفلاسفہ" ہے جو نوفلاطونی فلسفیانہ تعلیمات کا نچوڑ ہے اور "میزان العمل" ہے جو اخلاق کے موضوع پر ایک اہم رسالہ ہے جس میں وہ ایک افلاطونی، ارسطوئی بنیاد پر ایک ایسے اخلاقی امتزاج کی تعمیر کرتا ہے جس کا اختتامی روپ صوفیانہ ہے۔

تاہم فلاسفہ پر اپنے حملے "تہافت الفلاسفہ" کے پیش لفظ میں وہ کہتا ہے: کہ پہلی دو کتابوں کی تصنیف سے اس کا مقصد وہ بنیاد تیار کرنی تھی جس سے ارسطو کے یا غالباً فلاطینوس کے ان افکار ونظریات کا رد کیا جا سکے جن کی تعبیر اسلام کے دو سب سے ممتاز اور قابل اعتماد فلاسفہ فارابی اور ابن سینا نے کی تھی۔

اپنے اس رد میں غزالی انصاف کے ساتھ فلسفے کے چار حصوں میں امتیاز قائم کرتا ہے:

۱۔ ایک ایسا حصہ جس کا مذہب کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں، اس لیے اس کے بارے میں کوئی سوال نہیں کیا جانا چاہیے۔ یہ منطق ہے جو محض فکر کا ایک آلہ ہے۔

۲۔ ایک ایسا حصہ جو اول الذکر کی طرح مذہب کے ساتھ کوئی براہ راست تعلق نہیں رکھتا، لیکن یہ اپنے یقینی ہونے کی وجہ سے ایک طالب علم کے اندر یہ گمان پیدا کر سکتا ہے کہ تمام فلسفیانہ علوم اسی طرح کے یقینی مرتبے کے حامل ہیں۔ یہ حصہ ریاضیات ہے۔

۳۔ ایک ایسا حصہ جو سیاسی اور اخلاقی معاملات پر قابل اعتراض انداز میں بات کرتا ہے، اس لیے کہ ان کے اندر جو عمدہ مقولے اور سچے اصول پائے جاتے ہیں وہ اگر غور سے دیکھیں تو انبیاء اور صوفیہ کی تعلیمات سے اخذ ہوتے ہیں۔ فلسفیانہ علوم کے اس حصے کا مطالعہ احتیاط سے ہی کرنا چاہیے۔

۴۔ اور آخر میں ایک حصہ ایسا ہے جس میں فلاسفہ کی غلطیوں کا ایک بڑا عنصر پایا جاتا ہے، اس کا نام طبیعیات اور مابعد الطبیعیات ہے۔

اس کے بعد غزالی اپنی کتاب "تہافت الفلاسفہ" میں ان مسائل کا خلاصہ دیتا ہے جن پر فلاسفہ کو بدعتی اور بے دین قرار دینا چاہیے اور ان کی تعداد بیس ہے۔ ان میں سترہ مسئلے الٰہیات کے اور تین مسئلے طبیعیات کے ہیں۔ ان مسائل کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ عالم ازلی اور قدیم ہے۔

۲۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ عالم، زمان اور حرکت سب ابدی ہیں۔

۳۔ فلاسفہ کا یہ خیال کہ "خدا صانع عالم" ہے لیکن ان کے اصولوں کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہو سکتا۔

۴۔ خدا کا وجود ثابت کرنے میں فلاسفہ کی نا اہلی

۵۔ خدا کی توحید ثابت کرنے میں فلاسفہ کی ناکامی

۶- فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ خدا صفات مثلاً علم' قدرت اور ارادہ سے معرا ہے۔
۷- فلاسفہ کا یہ قول کہ خدا کی جنس اور فعل نہیں ہے۔
۸- فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ خدا کی ذات بسیط ہے
۹- فلاسفہ کا یہ ثابت نہ کر سکنا کہ خدا کا جسم نہیں
۱۰- فلاسفہ کی یہ ثابت کرنے میں ناکامی کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کلی طور پر جانتا ہے۔
۱۱- فلاسفہ کا یہ ثابت نہ کر سکنا کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے۔
۱۲- فلاسفہ کا یہ دعوی کہ خدا جزئیات کا علم نہیں رکھتا۔
۱۳- فلاسفہ کا یہ دعویٰ کہ آسمانی حیوان متحرک بالارادہ ہے۔
۱۴- فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی ہے اس کا باطل ہونا۔
۱۵- فلاسفہ کا یہ خیال کہ افلاک تمام جزئیات کے عالم ہیں۔
۱۶- فلاسفہ کا یہ نظریہ کہ خرق عادت باطل ہے۔
۱۷- فلاسفہ کی یہ ثابت کرنے میں ناکامی کہ روح ایک جوہر قائم بالذات ہے۔
۱۹- فلاسفہ کی یہ غلطی کہ وہ حشر اجساد کا انکار کرتے ہیں
۲۰- فلاسفہ کی یہ ثابت کرنے میں ناکامی کہ اس کائنات کی کوئی علت یا اس کا کوئی خالق ہے۔

لیکن ان بیس میں سے تین سب سے زیادہ فاسد اور ضرر رساں مسائل جن پر فلاسفہ کی تکفیر کی جانی چاہیے ۔غزالی کے نزدیک یہ ہیں: (۱) دنیا کا ازلی اور قدیم ہونا (۲) خدا کا کلیات کا علم رکھنا' لیکن جزئیات سے بے خبر ہونا (۳) قیامت کے روز حشر اجساد کا انکار

(۱) کائنات کی ازلیت

پہلے مسئلے کے بارے میں غزالی کہتا ہے کہ دنیا کے ازلی ہونے کے نظریے کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ تخلیق نہیں کی گئی' اس لیے اس کا کوئی صانع نہیں ہے ۔ چنانچہ وہ فلاسفہ جو ارسطو' ابن سینا اور فلاطینوس کی طرح اس نظریے کو مانتے ہیں وہ بے خدا ہیں ۔اس ضمن میں غزالی ایک کے بعد ایک منطقی اور ریاضیاتی دلیل یہ ثابت کرنے کے لیے دیتا ہے کہ دنیا حادث ہے یعنی وہ ایک خاص وقت میں (in time) تخلیق کی گئی اور آخر کار وہ اپنے خالق

کے حکم سے ختم ہو جائے گی۔

فارابی اور ابن سینا بطور سچے مسلمان کے یہ تو سمجھتے تھے کہ خدا اس کائنات کا ازلی خالق ہے' لیکن وہ ارسطو کے سچے ماننے والے بھی تھے' اس لیے کہتے تھے کہ یہ کائنات اگرچہ پیدا کی گئی ہے لیکن اس کی کوئی ابتدا نہیں ہے' یعنی وہ بھی ازلی ہے' انہوں نے اس بارے میں مذہبی عقیدے اور ارسطوؒ کے نظریات کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کے لیے اپنی تمام فلسفیانہ مہارت سے کام لیا اور اس سلسلے میں انہوں نے بعض بنیادی اور سامنے کے مفروضات کی طرف توجہ دلائی:

اول یہ کہ نہ ہونے کی حالت سے کوئی چیز اپنے آپ برآمد نہیں ہوتی' بلکہ ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے۔

دوم یہ کہ جب علت موجود ہو تو معلول بھی اسی وقت معرض وجود میں آ جاتا ہے۔

سوم یہ کہ معلول علت سے الگ' یعنی اس کے خارج میں ہوتا ہے۔

فلاسفہ نے کہا کہ جب یہ کائنات وجود میں آئی تو اس کی ضرور کوئی علت ہو گی۔ یہ علت طبیعی (مادی) نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اس وقت خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہیں تھی۔ اگر یہ علت الوہی لدادہ تھی جیسا کہ مذہب کہتا ہے تو یہ الوہی ارادہ بھی کسی علت کے سبب عمل میں آیا ہو گا۔ یہ علت اوپر کے مفروضہ سوم کی رو سے خدا سے الگ کوئی چیز ہو گی۔ لیکن خدا سے الگ تو کوئی چیز موجود ہی نہیں تھی۔ اس طرح ہمارے سامنے دو متبادل صورتیں رہ جاتی ہیں: پہلی یہ کہ ذات خداوندی سے کوئی چیز بھی وجود میں نہیں آئی۔ دوسری یہ کہ کائنات ازل سے ہی موجود تھی۔ پہلی صورت ناممکن ہے اس لیے کہ کائنات تو موجود ہے' تو دوسری صورت ہی باقی رہ جاتی ہے' وہ یہ کہ کائنات خدا کے ساتھ ازل سے موجود تھی۔

غزالی نے جواب میں پہلے تو فلاسفہ کے ان تین مفروضات کے بارے میں سوال اٹھایا اور کہا کہ منطق کی رو سے ان میں سے کوئی بھی حتمی نہیں ہے پھر اس نے کہا کہ یہ سوچنا ناممکن تو نہیں ہے کہ الوہی ارادے کی کوئی علت نہیں ہوتی اور اگر یہ مان لیا جائے کہ اس کی کوئی علت ہوتی ہے تو یہ سوچنا ناممکن ہے کہ یہ الوہی ارادہ خدا سے الگ نہیں ہوتا اور یہ بھی کوئی ضروری نہیں ہے کہ الوہی ارادہ فوراً ہی اپنا نتیجہ بھی برآمد کرے۔ بلکہ ایسا سوچنا بالکل ممکن ہے کہ الوہی ارادے کا نتیجہ دیر سے نکلے۔ سینٹ اگسٹائن کی طرح غزالی بھی یہ سمجھتا

ہے کہ الوہی ارادے کا قدم (Eternity) اور اس ارادے کے مقصد کے طور پر دنیا کا حدوث (Temporality) بالکل ممکن ہے۔

فلاسفہ اور غزالی کے درمیان جن مسائل پر دلائل کا تبادلہ ہوا ان میں ایک یہ تھا کہ فلاسفہ کے نزدیک جو تین حالتیں مل کر تمام وجود کا احاطہ کرتی ہیں چاہے وہ سوچ کی شکل میں ہو یا وجود کی شکل میں، وہ ممکن، ممتنع (Impossible) اور واجب کی حالتیں ہیں۔ فلاسفہ نے یہ خیال پیش کیا کہ وجود میں آنے سے پہلے یہ کائنات یا تو ممکن ہو گی یا ممتنع یا واجب، اب کائنات ممتنع تو ہو نہیں سکتی اس لیے کہ جو ممتنع ہو وہ وجود میں نہیں آ سکتا، جبکہ کائنات موجود ہے نہ یہ واجب ہو سکتی ہے اس لیے کہ ایسی چیز کا جو واجب ہو کبھی غیر موجود ہونا سوچا بھی نہیں جا سکتا اور یہ چیز کائنات کے بارے میں صحیح نہیں ہے۔ تو ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ ہے ممکن کی، کہ یہ کائنات وجود میں آنے سے پہلے ہمیشہ ممکن رہی ہو گی، ورنہ یہ کبھی وجود میں نہ آتی۔ لیکن امکان ایک وصفی تصور ہے۔ یہ کسی چیز کو پہلے سے فرض کرتا ہے یعنی ارسطوئی فکر کے معنوں میں ایک ایسا جوہر (Substance) جو واقعی بننے کے عمل میں ہے۔ ہم امکان کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اپنے آپ موجود ہے یا یہ کسی چیز میں موجود نہیں ہے۔ نہ اس بات میں کوئی معقولیت ہو گی اگر ہم کہیں کہ امکان خدا کی ذات میں موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ صرف مادہ ہی ہے جو امکان کے لیے ایک زیر طبق (Substratum) کا کام دے سکتا ہے یا اس سے اثر پذیر ہو سکتا ہے۔ اب اس مادے کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ وجود میں آیا۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کے وجود کا امکان اس کے وجود سے پہلے موجود ہوتا۔ اس حالت میں یا تو امکان خود امکان میں موجود رہا ہوتا، جو کہ ناقابل فہم ہے، یا یہ کسی ایسے دوسرے مادے میں ہوتا جو وجود میں نہیں آیا۔ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ مادہ ازلی ہے۔

فلاسفہ کی اس حد درجہ نفیس اور پر پیچ (Sophisticated) دلیل کو رد کرتے ہوئے غزالی، کانٹ کے انداز میں کہتا ہے کہ امکان غیر امکان کی طرح محض ایک تصوراتی خیال ہے جس کی واقعیت کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں ہو سکتی۔ اگر امکان کے لیے ایک زیر طبق چاہیے تو غیر امکان کے لیے بھی کوئی بنیاد چاہیے ہو گی۔ لیکن ٹھوس واقعیت کی صورت میں ایسی کوئی چیز موجود نہیں ہے جس کا تعلق غیر امکان سے جوڑا جائے۔ چنانچہ امکان بھی

غیر امکان کی طرح محض ایک تصوراتی خیال ہے۔ ایک ایسی بنیاد یا تحت طبقے کی موجودگی فرض کرنا جس کے ساتھ اس مفروضے کا تعلق قائم کیا جائے' یہ خیال محض سے وجود واقعی کی طرف ایک مابعد الطبیعیاتی جست لگانے کے مترادف ہوگا اور یہ ایک وجودیاتی مغالطہ ہوگا۔

فلاسفہ نے خدا کی وحدت کے تحفظ کی خاطر تخلیق کے تصور کی بجائے صدور (emanation) کا نظریہ پیش کیا جس کی رو سے کائنات نے خدا سے اس طرح صدور کیا جس طرح سورج سے اس کی شعاعیں صدور کرتی ہیں۔ اس نظریے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ایک میں سے صرف ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ خدا جو واجب الوجود اور مبدائے اول ہے اس سے عقل اول کا صدور ہوا۔ عقل اول سے عقل دوم اور اس سے عقل سوم اور پھر اسی طرح ایک میں سے ایک عقول صادر ہوتی چلی گئیں تا آنکہ عقل دہم ظاہر ہوئی جسے عقل فعال بھی کہا جاتا ہے۔ اس عقل سے ہیولیٰ نے جنم لیا۔ ہیولیٰ عناصر اربعہ کی بنیاد ہے جس سے یہ کائنات وجود میں آئی۔ غزالی نے فلاسفہ کے اس نظریہ صدور کی بڑی شدت کے ساتھ مخالفت کی۔ اس کے نزدیک اس نظریے میں بنیادی نقص یہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر جبریت کو جنم دیتا ہے جو خدا اور کائنات کے باہمی تعلق اور کائنات کے نظام کار کو متاثر کرتی ہے۔ غزالی نے کہا کہ خدا احکم الحاکمین ہے وہ کسی منطقی جبر یا لزوم کے تحت نہیں' بلکہ اپنے ارادے سے اشیاء کی تخلیق کرتا ہے۔ پھر نظریہ صدور سے نہ تو کائنات کی کثرت کو سمجھایا جا سکتا ہے اور نہ خدا کی وحدت کا تصور مستحکم ہوتا ہے۔ فلاسفہ کا اصول یہ بھی تھا کہ ایک میں سے صرف ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ اگر اس اصول کی پابندی آخر تک چلی جاتی تو تمام اشیاء ایک ایک ہوتیں اور کثرت کا وجود نہ ہوتا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ہر شے وحدت ہی ہے اور اپنے سے بلند تر کسی وحدت سے صادر ہوئی ہے تو مادہ وصورت کے اتصال سے جو کثرت ہر طرف دیکھنے میں آتی ہے تو اس کی کیا توجیہہ کی جا سکتی ہے اور اگر فلاسفہ کو اس بات کے تسلیم کرنے پر آمادہ کر لیا جائے کہ عقل دہم سے فی الواقع کثرتوں کا ظہور ہوا تو خود عقل دہم میں کثرت لازم آئے گی اور یہ سلسلہ جب اوپر تک چل کر عقل اول اور خود مبدائے اول تک پہنچے گا تو اس میں ایسی پیچیدگیاں اور مشکلات پیدا ہوں گی جن کا حل کرنا مشکل ہوگا۔

(۲) خدا کے علم جزئیات کا انکار

غزالی کا یہ کہنا کہ فلاسفہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ خدا کو جزئیات کا علم ہے کسی حد

تک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ فلسفی ابن سینا تو اپنی کتاب ''الشفاء'' میں صاف کہتا ہے کہ خدا کا علم تمام جزئیات کو محیط ہے اور آسمانوں اور زمین کا کوئی ذرہ بھی اس سے مخفی نہیں' جیسا کہ قرآن کی سورہ یونس ۱۰ کی آیت ۶۱ میں آتا ہے۔ لیکن وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ جزئیات کو جاننے کا جو طریقہ خدا کا ہے وہ خصوصی نہیں بلکہ آفاقی اور عالمگیر ہے' یعنی وہ ادراکی نہیں بلکہ عقلی اور تصوراتی ہے۔ یہ اس طرح کا نہیں جس طرح کہ ہم جزئیات کو جانتے ہیں۔ بلکہ اس طرح کا جیسے کہ ہم کلیات کو جانتے ہیں۔ تو اصل امتیاز جس کی طرف توجہ دلائی گئی وہ خدا کے علم کے انداز اور اس کی خصوصیت اور اس علم کے موضوعات کی ہے۔ ان میں سے خدا کا علم فلاسفہ کے نزدیک خالصۃً کلی اور آفاقی ہے جبکہ اس علم کا انداز اور اس کی خصوصیت کلی بھی ہو سکتے ہیں اور جزئی بھی۔ غزالی نے فلاسفہ پر تنقید کرتے وقت اس نازک فرق کو کسی قدر نظر انداز کر دیا۔

فلاسفہ نے جو اس بات پر اصرار کیا کہ خدا کا علم جزئیات عقلی اور تصوراتی ہے اور ادراکی نہیں' تو اس کی وجہ ان کے نزدیک یہ تھی کہ ادراکی علم میں تبدیلی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ صرف ادراک میں نہیں' بلکہ صاحب ادراک میں بھی۔ جبکہ خدا کی ذات تبدیلی سے ارفع ہے اور ''ہے'' ''تھا'' اور ''ہوگا'' کے امتیازات سے ماورا ہے۔ مسلم فلاسفہ نے اپنے پختہ عقیدہ توحید کی وجہ سے خدا کے بارے میں ارسطو کے اس تصور کو اپنایا کہ خدا ایک سوچ ہے جو اپنے آپ کو سوچتی ہے لیکن انہوں نے اس پر بڑی وضاحت سے یہ اضافہ کیا کہ خدا کا اپنے بارے میں سوچنا یا علم رکھنا لازماً کائنات کی تمام اشیاء کے علم کو محیط ہے۔ بے شک وہ ریت کے ذرے ہوں یا درختوں کے پتے! خدا کے علم جزئیات کے بارے میں فلاسفہ کا عام خیال یہی ہے اور یہ بظاہر قرآن کی تعلیمات کے ساتھ ہم آہنگ ہے لیکن اس بات پر غزالی نے ان کو بے دین قرار دیا تو اس میں اس کو ضرور کوئی غلط فہمی ہوئی ہو گی۔

اصل میں غزالی کی تنقید کا مرکزی حصہ مذہبی تجربے کے نقطہ نظر سے وقت کا لحاظ ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک خدا کو خاص واقعات کا علم اس وقت نہیں ہوتا جب وہ واقع ہوتے ہیں' بلکہ اس کو ان کا علم ازل سے ہوتا ہے' چنانچہ وہ پیغمبروں کے بارے میں بھی اسی کلی طریقے پر علم رکھتا ہے۔ خدا کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بھی یہ ازل سے معلوم تھا کہ وہ نبوت کا اعلان کریں گے۔ اس علم کا تعلق اس وقت کے ساتھ نہیں تھا جب یہ خاص واقعہ

رونما ہوا۔ اہل مذاہب کا کہنا تھا کہ اس سے تو خدا اور انسان کے درمیان ایک خلیج واقع ہو جاتی ہے ۔ خدا ایک ماورائی حالت میں رہتا ہے' کسی تغیر اور تبدیلی کے بغیر' ایک ازلیت کی بے رحم اقلیم میں اور انسان ناپائداری کی ایک ہر آن بدلتی ہوئی اقلیم میں رہنے پر مجبور ہے ۔ انسان کے تجربات وقت کے ساتھ لرزاں رہتے ہیں۔ لیکن خدا کی ذات میں وقت کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ تو ایسی حالت میں ہماری دعاؤں اور التجاؤں کا کیا اثر ہوسکتا ہے اور ہماری تعریفیں اور عبادتیں وہ اپنی ازلی ماورائیت میں کہاں سنے گا' چنانچہ انسان مایوسی میں یہ دہائی دینے پر مجبور ہو گا کہ اے خدا تو کہاں ہے اور کیونکر اس خاص لمحے میں ہماری مدد کو آئے گا۔ غزالی کا خیال ہے کہ فلاسفہ کا الوہی علم کا نظریہ ایسا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان سارا مذہبی رابطہ ختم ہو جاتا ہے اور اس سے مذہب کا سارا عصبی مرکز متاثر ہوتا ہے اور زندگی سے تمام حرارت نکل جاتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ فلاسفہ کے اس نظریے کے سبب غزالی نے انہیں بے دین قرار دیا۔

(۳) حشر اجساد

فلاسفہ دراصل نفس انسانی کی روحانیت' وحدت اور ناقابل فنا ہونے کے قائل تھے اور اپنی اس رائے کے حق میں ان کے پاس کافی دلائل تھے۔ لیکن وہ روز قیامت انسان کے جسمانی طور پر اٹھائے جانے کے بارے میں شکوک وشبہات کا اظہار کرتے تھے جس کے معنی یہ تھے کہ وہ جسموں کے پھر سے زندہ ہونے کو نہیں مانتے تھے' نہ جسمانی مسرت اور تکلیف میں یقین رکھتے تھے اور وہ جنت اور دوزخ کے طبعی وجود کے بھی قائل نہیں تھے ۔ وہ کہتے تھے کہ آخرت کی زندگی خلاصۂ روحانی ہو گی اور جنت اور دوزخ کوئی مقامات نہیں ہیں' بلکہ انسان کی روح کی کیفیات ہیں۔ وہ یہ جانتے تھے کہ قرآن میں آخرت کا جو ذکر ہے اور اس میں سزا و جزا کے جو واقعات ہوں گے وہ قرآن کے بیان کے مطابق جسمانی ہوں گے' لیکن کہتے تھے کہ یہ سب کچھ علامت اور استعارے کے انداز میں کہا گیا ہے' ہمیں ان کے لفظی مفاہیم کے پیچھے نہیں جانا چاہیے۔ جنت اور دوزخ کے یہ بیانات ظاہری الفاظ میں ان عام لوگوں کے لیے ہیں جو ہر بات نہیں سمجھ سکتے۔

غزالی کے نزدیک فلاسفہ کی یہ بات ایک دھوکا اور منافقت تھی اور وہ لوگ چن چن کر قرآن کی ایسی آیات سامنے لاتے تھے جو ان کا مقصد پورا کرتی تھیں اور جن کی تعبیر وہ اپنی

طرح سے کر سکتے تھے۔ فلاسفہ جو جسموں کے اٹھائے جانے کا انکار کرتے تھے تو اس کی بنیاد دراصل روح اور جسم کی دوئی کے بارے میں یہ نوفلاطونی نظریہ تھی کہ جسم روح سے الگ ہے اور اس کے حصول کمال کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہے۔ روح کی منزل اور ماوا تو معقولیات اور الوہی حقائق کی دنیا ہے، جس کے لیے یہ ہمیشہ بے قرار رہتی ہے اور جس کی کچھ جھلکیاں اسے یہاں فلسفیانہ سوچ بچار اور تصورات میں ملتی ہیں۔ جسم روح کے لیے ایک مقبرے کی طرح ہے اور موت کے وقت روح کی جسم سے آزادی اس کے لیے پہلا حشر ہے۔ وہ اپنی بات کی تائید میں قرآن کی ایسی آیات پیش کرتے تھے جن میں قیامت کے روحانی پہلو کا ذکر ہوتا تھا، مثلاً سورہ بنی اسرائیل ۱۷ کی آیت ۲۱ ''اور آخرت دنیا سے درجات میں بہت بڑھ کر اور زیادہ فضیلت والی ہو گی'' پھر یہ کہ کیا پیغمبر نے جنت کی نعمتوں کے بارے میں یہ نہیں کہا '' ایسی چیزیں جو نہ کسی آنکھ نے دیکھیں نہ کسی کان نے سنیں اور نہ کسی انسان کے دل میں ان کا خیال گزرا'' پھر کیا قرآن نے مزید یہ بات نہیں کہی کہ'' کوئی متنفس نہیں جانتا کہ ان کے لیے کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک چھپا کر رکھی گئی ہے (السجدۃ ۳۲ :۱۷) یہ تو وہ باتیں تھیں جو انہوں نے اپنے موقف کی تائید میں مذہبی روایات میں سے پیش کیں، لیکن حشر اجساد کے امکان کے خلاف ان کے پاس کچھ مضبوط دلائل تھے جن کی بنیاد عقل اور تجربے پر تھی، جن میں سے ایک یہ تھا کہ ایک جسم جو خاک میں مل کر خاک ہو گیا ہو جسے کیڑے یا پرندے کھا گئے ہوں جو بخارات بن کر اڑ گیا ہو اور دنیا کی اتنی بہت سی چیزوں میں تحلیل ہو گیا ہو، کیا ایسا ہو سکتا ہے کہ یہ تمام اجزاء پھر سے اکٹھا ہو کر جڑ جائیں اور بالکل وہی جسم بن جائیں۔ اسی طرح ان کے پاس نفاست خیال پر مبنی کچھ اور دلائل تھے لیکن غزالی نے ان سب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ دلائل چاہے کتنے وزنی کیوں نہ ہوں حشر اجساد کے ناممکن ہونے کو ثابت نہیں کر سکتے۔

غزالی نے فلاسفہ کی اصل مشکل کا سبب یہ بتایا کہ وہ ایک جبریتی نظریہ کائنات میں یقین رکھتے ہیں جس کی وجہ سے وہ تمام چیزوں کے لیے ایک نیچری انداز کی وضاحت طلب کرتے ہیں۔ زیادہ صحیح طور پر ایسی وضاحت جو علت اور معلول کے معنوں میں ہو اور کسی ایسی چیز کے امکان کو نہیں مانتے جو غیر معمولی اور فوق الفطرت ہو۔ اس بات نے غزالی کو فلاسفہ کے نظریہ علت (Causality) کا ایک تنقیدی اور تند و تیز تجزیہ کرنے پر اکسایا۔

فلاسفہ کے نظریہ علت کے پیچھے چونکہ ان کا نظریہ صدور تھا اس کے دو اہم پہلو قابل لحاظ تھے:

پہلا یہ کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ لزوم کا تعلق ہوتا ہے یعنی جہاں علت ہو گی وہاں معلول ہو گا اور جہاں معلول ہو گا تو اس کی کوئی علت ضرور ہو گی۔

دوسرے یہ کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہوتا ہے وہ ایک کا ایک سے تعلق ہوتا ہے: وہی علت اور وہی معلول اور اسی طرح اس کے برعکس۔

غزالی نے ان دونوں بیانات کو زوردار طریقے سے چیلنج کیا۔ پہلے بیان کے متعلق بتایا کہ علت اور معلول کے تعلق کے لیے کوئی ایسی مجبور کرنے والی ضرورت نہیں ہوتی' چنانچہ ایسا ہو سکتا ہے کہ آگ ہو اور وہ نہ جلائے۔ پانی ہو اور وہ پیاس نہ بجھائے۔ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ ہم ان کے درمیان ایک لازمی تعلق سمجھ لیتے ہیں۔ پھر ان علتوں یا اسباب میں کسی طرح کے ارادے کی موجودگی کا نہیں سوچا جا سکتا' کیونکہ یہ سب اور ان کے ساتھ سیارگان اور ستارے اور کرہ ہائے فلک بالکل جامد اور بے جان ہوتے ہیں۔ ان افلاک کے اور زمین کے اس پورے کارخانے میں جو ارادہ کارفرما ہے وہ حاضر و ناظر اور قادر مطلق کا ارادہ ہے۔ یہ اس کا ارادہ ہی ہے جو اجرام فلکی کو ایک خاص قاعدے کے تحت حرکت دیتا ہے اور واقعات اس کے علت و معلول کے طریقے پر رونما ہوتے ہیں۔ آگ جلاتی ہے' پانی پیاس بجھاتا ہے اور سورج روشنی دیتا ہے' وغیرہ۔

دوسرے بیان کے متعلق غزالی نے کہا کہ علت اور معلول کے درمیان جو تعلق ہے وہ ایک اور ایک کا نہیں ہے جس طرح فلاسفہ سمجھتے ہیں اور وہ اس لیے کہ ان کے ذہنوں پر نوفلاطونی نظریہ صدور نے قبضہ کر رکھا ہے۔ علت یقیناً ایک وحدانی طرز کا واقعہ نہیں ہوتا' بلکہ ایک مخلوط واقعہ ہوتا ہے جس میں متعدد عوامل شامل ہوتے ہیں۔ کچھ ان میں مثبت ہوتے ہیں اور کچھ منفی۔ لیکن اس علت کی موثر کارکردگی کے لیے ان دونوں طرح کے عوامل کا علم ضروری ہوتا ہے۔ ایک معمولی سا فینا مینا مثلاً ہمارا کسی چیز کو دیکھنا' یہ بھی ایک مرکب اور پیچیدہ معاملہ ہے اس لیے کہ اس کا دارومدار ہماری بصارت پر' روشنی پر' گرد اور دھوئیں کے نہ ہونے پر اور اس امر پر ہوتا ہے کہ شئے موضوع کتنے فاصلہ پر ہے اور کس سمت میں ہے' اس کا حجم اور صورت کیا ہے اور اس کے اور ہمارے بیچ کوئی چیز تو حائل نہیں۔ اس سے بھی

زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ایک اثر یا واقعہ صرف ایک علت کا نہیں' بلکہ کئی علتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بہت سے مختلف اسباب یا علتوں کی وجہ سے ایک ہی اثر پیدا ہو سکتا ہے اور ان علتوں کی تعداد کو صرف ان تک محدود نہیں کیا جا سکتا جو ہم نے خود مشاہدہ کی ہیں۔ اس لیے کہ ہمارا مشاہدہ محدود ہے اور گھرا ہوا ہے۔

بعض اہل نظر کے نزدیک غزالی کا مذکورہ بالا تجزیہ انسانی فکر کی تاریخ میں ایک اوریجنل چیز ہے جو اس نے ظاہر ہے ایک خاص مقصد کے لیے انجام دیا۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ علت و معلول کے لازمی ربط کا اس طرح تاکیدی انکار اشعری علمائے کلام نے اور پھر غزالی نے ایک خاص بڑے مقصد کے لیے کیا' وہ یہ کہ' جیسا کہ غزالی سترھویں مسئلے کے پیش لفظ میں کہتا ہے' تمام مسلمانوں کے اس اجماع کو صحیح ثابت کیا جا سکے کہ خدا اس دنیا میں معجزات بھی پیدا کر سکتا ہے اور اس دنیا کو جس کا وہ اعلیٰ و ارفع مالک ہے ہر طرح سے چلا سکتا ہے اور اس میں وہ کسی قسم کی حدود کا پابند نہیں ہے۔

دور جدید کے بعض مصنفین نے لکھا ہے کہ غزالی نے فلسفے کا مطالعہ بری نیت سے کیا تھا' تا کہ اس کی تہہ تک پہنچ کر اس کی برائیاں تمام دنیا میں پھیلا دے۔ اس نے فلسفے کا مطالعہ بذات خود کیا اور کسی استاد کی شاگردی نہیں کی۔ اگر اس نے کسی استاد سے فلسفے کی تعلیم حاصل کی ہوتی تو وہ فلاسفہ کے متعلق اس قدر تیز زبانی سے کام نہ لیتا۔

حقیقت کی تلاش میں غزالی نے جو قدم اٹھایا تھا اس کی دوسری منزل فلسفہ تھی' لیکن اب تک اس پر حق کا انکشاف نہیں ہوا تھا۔ اسی لیے اس نے اپنی کتاب '' تہافت الفلاسفہ'' میں فلاسفہ کی تردید پر اکتفا کیا اور یہ نہیں بتایا کہ ان مسائل پر اس کی تحقیقی رائے کیا ہے۔ چنانچہ خود متعدد موقعوں پر کتاب میں تصریح کی ہے کہ اس کا مقصد صرف تردید ہے' تحقیق نہیں۔

سارے نظام فلسفہ کی' جس طرح سے یہ مشرق میں یونانی بنیاد پر قائم تھا' گہرے مطالعے کے بعد اور کلی نقطہ نظر سے تردید کرنے کی کوشش غزالی سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اس جامع و کلی تردید کے لیے متکلمین اسلام کی تصنیفات ناکافی تھیں۔ البتہ متکلمین سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کی کتابوں کی جو شرحیں کی تھیں اس نے عیسائیوں کو اس قدر برہم کر دیا تھا کہ وہ اس کے قتل کے درپے ہو گئے تھے اس ناراضی کے ازالہ کے لیے اس نے کتاب لکھی جس میں ارسطو' ہرقلیطس اور افلاطون کی تردید کی' کہا جاتا ہے کہ غزالی نے '' تہافت

الفلاسفہ" میں زیادہ تر یحییٰ نحوی کی اسی کتاب سے فائدہ اٹھایا۔ اگر یہ صحیح ہے تو غزالی کو فلسفہ ارسطو کی تردید میں کوئی زحمت پیش نہیں آئی ہو گی اور اس کو فلسفے پر حملہ کرنے کے لیے بڑی آسانی سے تیار شدہ مسالا یکجا مل گیا ہو گا۔ البتہ یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ اس حیثیت سے غزالی نے تاریخ فلسفہ پر کیا اثر ڈالا۔ خود مسلمانوں میں اس کو فلسفیانہ حیثیت سے کوئی خاص امتیاز حاصل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں غزالی کا نام نہیں آیا۔ البتہ اہل یورپ کے نزدیک ایک منکر فلسفہ کی حیثیت سے فلسفہ کی تاریخ میں غزالی کو خاص اہمیت حاصل ہے اور ان کا خیال ہے کہ اس نے مشرق میں فلسفے کو اس قدر مجروح و مفلوج کر دیا کہ اگر مغرب میں ابن رشد نے فلسفے کی حمایت نہ کی ہوتی تو مغرب میں بھی اس کا یہی حال ہوتا۔

دوسری طرف ابن تیمیہ اپنی کتاب "الردعلی المنطقیین" (اہل منطق کی تردید) میں رقم طراز ہے کہ "مسلمان ارباب نظر ہمیشہ منطقیوں کے طریقے کو برا سمجھتے تھے۔ اس کا کثرت سے استعمال ابو حامد غزالی کے زمانے سے ہوا"۔ ایک دوسرے موقع پر لکھا ہے کہ "پہلا شخص جس نے یونانیوں کی منطق کو مسلمانوں کے اصول میں مخلوط کر دیا وہ ابو حامد غزالی ہے"۔ غزالی سے پہلے یہ حالت تھی کہ نظامیہ جیسے بڑے دارالعلوم میں معقولات کی ایک کتاب بھی درس میں داخل نہیں تھی۔ محدثین، مفسرین اور فقہاء علوم عقلیہ سے ناآشنائے محض ہوتے تھے۔ لیکن غزالی کے زمانے سے دفعۃً یہ حالت بدل گئی اور معقول و منقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔

باب ۸

فلسفہ اور تصوف

اسلام میں تصوف کا آغاز و ارتقا' وحدت الوجود کے رجحانات...... حلاج اور دوسرے صوفیہ۔ تصوف اور نوفلاطونیت کا تعامل' غزالی' ابن عربی' جنید بغدادی

زہد و تقویٰ کے ابتدائی نمونے

تصوف اس ذات مطلق تک رسائی کی خواہش کا نام ہے۔ یہ رسائی عقلی رابطے کی کوئی صورت بھی ہو سکتی ہے یا جیسا کہ نوفلاطونیت میں ہوتا ہے، ایک اتصال کی صورت میں بھی' یا یہ کسی مکاشفے یا اشراق کے ذریعے حاصل کی جا سکتی ہے، جیسا کہ اسلامی تصوف کی معتدل صورتوں میں ہوتا ہے، یا پھر یہ رسائی اس طرح حاصل کی جا سکتی ہے کہ انسان اس جستجو میں اپنی ذات کو بالکل فنا کر دے' جیسا کہ ہندو مت میں ہوتا ہے یا تصوف کی حد سے بڑھی ہوئی صورتوں میں۔

اسلامی تصوف کی نشوونما کا ابتدائی مرحلہ ساتویں صدی میں اس وقت دیکھنے میں آیا جب کچھ عابد و زاہد افراد ایسے پیدا ہو گئے جنہوں نے اپنے آپ کو زہد و ورع، خشوع و خضوع کی حالت میں رہنے اور اس طرح کے مسائل پر فکر کرنے کے لیے وقف کر دیا کہ

اس دنیا میں انسانی صورت حال کیا ہے اور ایک بندے کا اس خدا کے ساتھ کیا تعلق ہے جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ وہ اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے (سورۃ ق ۱۶:۵۰) چنانچہ اسی زمانے میں ایسے حلقے پیدا ہونے لگے جن میں زہد وتقشف اور دنیا سے لاتعلقی پائی جاتی تھی اور یہ حلقے حسن بصری (م ۷۲۸) جیسے غایت درجہ متقی اور پارسا عالم کے گرد جمع ہونے لگے۔ بعد کی صوفی روایات میں آتا ہے کہ اس نے مذہب کی اصل روح پر بات کرتے ہوئے کہا کہ "خدا ترسی کا ایک دانہ نماز و روزہ کے انبار سے بہتر ہے"۔ اس نے خشوع کی یہ تعریف کی کہ یہ وہ ڈر ہے جو ہمیشہ دل میں بیٹھا رہتا ہے اور زہد کی تعریف یوں کی کہ یہ دنیا سے اور اس کی ہر چیز سے چاہے وہ لوگ ہیں یا مادی اشیاء ان سب سے لاتعلقی کا نام ہے۔ زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ اس کے اردگرد زاہد و پارسا لوگوں کا ایک حلقہ قائم ہوگیا، جن میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی۔ ان میں سب سے مشہور رابعہ بصری (م ۸۰۱) تھی جس نے اپنی زندگی عبادت اور غور و تعمق کے لیے وقف کر دی اور مسلم تاریخ میں پہلی دفعہ ایک بندے کی خدا کے ساتھ محبت کا تصور پیش کیا اور اسے اپنی مذہبی زندگی کا مرکزی نقطہ قرار دیا۔ اس سے کسی نے یہ سوال کیا کہ کیا وہ خدا سے محبت کرتی ہے اور شیطان سے نفرت، تو اس نے جواب دیا کہ "خدا کے ساتھ میری محبت اتنی بے پایاں ہے کہ اس نے مجھے شیطان سے نفرت کرنے کی مہلت ہی نہیں دی"۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس نے کہا "خدائے قادر مطلق کے لیے میری محبت نے میرے دل کو اتنا بھر دیا ہے کہ اس میں کسی دوسرے کی محبت یا نفرت کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں رہی"۔ اس نے خدا کے لیے اپنی محبت کا اظہار ان اشعار میں کیا:

میں تم سے دو طرح کی محبت کرتی ہوں، ایک تو جذبے کی محبت ہے
دوسری وہ محبت جو تمہاری اہلیت اور استحقاق کی بنا پر ہے
جہاں تک جذبے کی محبت کا تعلق ہے
تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ میں تمہاری یاد میں کھوئی رہوں اور کسی دوسرے کا نہ سوچوں
اور وہ محبت جس کے تم اہل ہو
تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ تم سب پردے اٹھا دو، تاکہ میں تمہیں دیکھ سکوں
لیکن اُس میں یا اِس میں میرا کوئی حق نہیں ہے

اُس میں اور اِس میں سارا حق تمہارا ہے

تاہم جلد ہی تصوف کی تحریک کا مرکز بصرہ سے بغداد کو منتقل ہو گیا اور اس سے اگلی صدی میں تصوف کی ابتدائی تاریخ کی سب سے بڑی ہستیوں نے جنم لیا۔ ان میں سے نمایاں معروف کرخی (م ۸۱۵)، محاسبی (م ۸۵۷)، ابن ابی الدنیا (م ۸۹۴) اور ابوالقاسم جنید (م ۹۱۱) تھے۔ محاسبی اور جنید چونکہ تصوف کی تاریخ میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، اس لیے ان کا یہاں خاص طور پر ذکر کرنا ضروری ہے۔ محاسبی پیدا تو بصرہ میں ہوا لیکن بعد میں بغداد آ گیا جہاں حنبلی مذہب کے لوگوں کے ساتھ اس کا تنازع ہوا، اس لیے کہ وہ اپنے مواعظ میں علم کلام کے دلائل استعمال کرنے کو ناپسندیدہ نہیں سمجھتا تھا۔ اس کے صوفیانہ طریقے کی بنیاد دو چیزوں پر تھی، ایک محاسبہ' یعنی اپنے آپ کا حساب لینا (اسی سے اس کا اپنا نام پڑا) اور محبوب اول خدا کی راہ میں پیش آنے والی بدترین تکالیف یا آفات کا مقابلہ کرنے کے لیے ہمیشہ تیار رہنا۔ محاسبی کے نزدیک خدا پرستی کا اصل امتحان یہ ہے کہ انسان مرنے کے لیے ہر وقت راضی ہو اور صبر کا امتحان یہ ہے کہ انتہائی اذیت کو برداشت کر جائے۔

ابوالقاسم جنید (جنید بغدادی) جو محاسبیؒ سری سقطی (م ۸۷۰) اور ابوحفص حداد (م ۸۷۳) کا مرید تھا' اسلام میں تصوف کی تحریک پر اس کا اثر سب سے پائیدار ثابت ہوا۔ اس کے افکار میں ایک طرف تو خدا کی ماورائیت اور وحدت کا ایک گہرا احساس ہے اور دوسری طرف اس ضرورت کا احساس بھی کہ مذہبی زندگی کا جو طریقہ شریعت نے مقرر کیا ہے اس کی بھی پابندی کی جائے۔ جنید کے نزدیک روحانی زندگی کی بنیاد' جس پر تصوف کی عمارت کھڑی ہوتی ہے' وہ میثاق (عہد) ہے جو خدا نے ہر انسانی فرد سے اس کی پیدائش سے پہلے لیا تھا۔ اس عہد کا ذکر قرآن میں (سورہ الاعراف ۷:۱۷۲) ان الفاظ میں آتا ہے کہ جب خدا نے نسل انسانی سے کہا کہ اپنے اوپر گواہ بن جائیں اور ان سے پوچھا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں تو انہوں نے کہا کہ کیوں نہیں۔ ہم اس بات پر گواہ ہیں۔ جنید کا کہنا ہے کہ اس عہد و اقرار سے یہی اخذ ہوتا ہے کہ روحانی زندگی کی اصل اور نچوڑ فرد کا اس حقیقت سے آگاہ ہونا ہے' اپنی پیدائش سے بھی پہلے جبکہ وہ خدا کے ذہن میں ابھی ایک خیال تھا' کہ ایک بڑا فاصلہ ہے جو بندوں کو ان کے رب سے جدا کرتا ہے۔ جنید اس آگاہی سے یہ مراد لیتا ہے کہ یہ ذات ازلی کو وجود حادث سے الگ اور علیحدہ کرتا ہے۔ جنید کی

زبان میں اسے افراد القدیم کہا گیا۔ اسی بات کو وہ توحید باری تعالیٰ کے اقرار کا راز قرار دیتا ہے۔ پھر توحید کے مختلف مدارج کا ذکر کرتے ہوئے جنید توحید کے اس مرتبے کا ذکر کرتا ہے جہاں ایک موحد کی اپنی ذات فنا ہو جاتی ہے اس کے الفاظ ہیں:

"توحید خاص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کے احساس سے یکسر عاری ہو کر ایک خیالی وجود (شبح) کی صورت میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح حاضر ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری چیز حائل نہ ہو۔ پھر جس جس طرح اس ذات مطلق کی قدرت کا ملہ طے کرتی ہے۔ اسی کے مطابق اس خیالی وجود پر مختلف صورتوں میں اثر انداز ہوتی ہے۔ اسے توحید ذات حق کے بحر ذخار میں پوری طرح غرق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ خیالی وجود بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر اسے حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل ادراک اس کے قرب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس حالت میں انسان کے اندر حس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو چیز حق تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ اس نے خود ہی اسے مہیا کر دی۔ اپنے آپ کو فنا کرنے یا اپنی ہستی مٹا دینے کے اس تصور کے پیچھے ہندو تہذیب کے عدمی اثرات صاف دکھائی دیتے ہیں۔ تھوڑے ہی عرصے بعد یہ تصور وحدت الوجود کے صوفیانہ رویے کا امتیازی نشان بن گیا۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔

وحدت الوجودی تصوف

وحدت الوجودی تصوف' جس کے دعوے بہت مبالغہ آمیز اور حد سے متجاوز تھے، اس کے دو سب سے بڑے نمائندے بسطامی اور حلاج تھے، جو نفی ذات کے تصور کو اس کی منطقی حدود تک کھینچ لے گئے اور اس امر پر دلیل لائے کہ منطقی طور پر اس کا نتیجہ اتحاد ہے۔ ان سے پہلے کے صوفیہ حتیٰ کہ جنید بھی' اس حد تک نہیں گئے تھے۔

بایزید بسطامی مغربی خراسان کے شہر بسطام میں پیدا ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تصوف کی تعلیم ایک ہندوستانی استاد ابوعلی السندی سے حاصل کی جس نے اسے فنائے ذات کا راز سکھایا۔ بسطامی کے بہت سے شطحات کلاسیکی مآخذ میں ملتے ہیں۔ جن میں سے بہت سے سکر' وجد اور خدا کے ساتھ اتحاد کی بات کرتے ہیں، جس کے اندر تالیہ ذات (خود کو خدا تصور کرنے) کا تصور بھی چھپا ہوا ملتا ہے۔ انہی شطحات میں سے ایک میں' بقول بعد کے

ایک صوفی کے ُبسطامی کہتا ہے:

"خدا نے ایک دفعہ مجھے اٹھایا اور اپنے سامنے رکھا اور کہا "اے بایزید میری مخلوقات تمہیں دیکھنا چاہتی ہے" تو میں نے کہا "تم مجھے اپنی انا کا زیور پہناؤ اور میرا رتبہ اپنی توحید کے رتبے کے ساتھ ملا دو' تا کہ جب تمہاری مخلوق مجھے دیکھے تو کہہ اٹھے کہ ہم نے تجھے دیکھ لیا ہے' تب تم وہی ہو جاؤ گے اور میں وہاں نہیں ہوں گا"

اسی طرح کے ایک دوسرے جملے میں وہ اعلان کرتا ہے "سبحانی اکبر شانی' (پاک ہوں میں اور کتنی بڑی میری ذات ہے) اس طرح کے تمام شطحات جو بسطامی سے منسوب کیے جاتے ہیں وہ واضح طور پر ذات خداوندی کے ساتھ یکجا ہونے کا وہی تصور سامنے لاتے ہیں جو ویدانت اور اپنشد میں ملتا ہے۔ بسطامی کا غالباً سب سے غیر محتاط اور حد سے بڑھا ہوا بول وہ ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ میں نے خدا کو تلاش کیا اور جب وہ مجھے نہ ملا تو میں عرش پر اس کی جگہ بیٹھ گیا۔ اس ضمن میں وہ کہتا ہے۔"ایک دفعہ میں ملکوت اور لاہوت میں جا نکلا۔ یہاں تک کہ میں عرش تک پہنچ گیا اور یہ دیکھ کر حیران ہوا کہ وہاں کوئی نہیں تھا۔ چنانچہ میں عرش پر بیٹھ گیا اور کہا اے مالک میں تجھے کہاں تلاش کروں؟ اتنے میں میں نے دیکھا کہ میں میں ہوں' ہاں میں میں ہی تھا۔ پھر میں اس ذات کی طرف آیا جسے میں تلاش کر رہا تھا اور وہ میرے سوا اور کوئی نہیں تھا"۔

وحدت الوجودی تصوف کی دوسری ممتاز ہستی حسین بن منصور حلاج ہے جو خلیج فارس کے قریب ایک مقام البیضہ میں پیدا ہوا۔ اس نے تصوف میں اپنی تعلیم مکی (م ۹۰۹) تستری (م ۹۸۶) سنبلی (۹۴۵) اور جنید بغداد جیسے نامور مرشدوں سے حاصل کی۔ تاہم جنید نے بعد میں اس کے کردار کی بے احتیاطی اور حد سے تجاوز کو دیکھتے ہوئے اس سے اپنا تعلق ختم کر دیا۔ اس کے بعد ایسا لگتا ہے کہ حلاج نے علانیہ تقریریں کرنے اور سیاست میں دخل دینے کا مشغلہ اختیار کیا۔ ساتھ ہی اس نے قرامطہ اور شیعہ فرقے کے مقاصد کے ساتھ اپنے آپ کو وابستہ کر لیا۔ مکہ کے تیسرے حج کے بعد وہ بغداد واپس آیا اور اس کے بیٹے احمد سے روایت ہے کہ اس وقت وہ بالکل تبدیل ہو چکا تھا۔ اپنے تصوف اور طریقت کے سفر میں وہ ایسے مقام پر پہنچ گیا تھا جسے اس نے "عین الجمع' کا نام دیا۔ جس میں اس کے بقول میں اور تو' صوفی اور اس کی تلاش کا الوہی مقصد ایک ہو جاتے ہیں۔ حلاج کی شہرت دور دور

تک پھیلی اور ۹۰۹ میں وزیر ابن فرات نے اس کے خلاف اس جرم میں عدالتی مقدمہ قائم کر دیا کہ وہ قرامطہ کا ایجنٹ ہے۔ تھوڑے ہی عرصے بعد اسے جیل میں ڈال دیا گیا جہاں اس نے نو سال کا عرصہ گزارا۔ آخر کار ایک شرعی مجلس قضا (Jury) نے اسے مذہب کے خلاف گستاخانہ رویے اور تالیہ ذات (خود کو خدا سمجھنے) کے الزام میں سزا سنائی۔ جس کی توثیق خلیفہ نے کر دی۔ قرآن کی اس آیت سے سند لیتے ہوئے کہ ''جو لوگ خدا اور اس کے رسول کے ساتھ لڑائی کریں اور زمین میں فساد کرتے پھریں ان کی یہی سزا ہے کہ وہ قتل کر دیے جائیں یا سولی پر چڑھا دیے جائیں یا ان کے ایک ایک طرف کے ہاتھ اور ایک ایک طرف کے پاؤں کاٹ دیے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں' (المائدہ ۵:۳۳) وزیر حامد نے انتہائے جوش میں حکم دیا کہ حلاج کو کوڑے لگائے جائیں' اسے سولی پر چڑھایا جائے' اس کا مثلہ کیا جائے' اس کا سر قلم کیا جائے اور پھر اسے آگ میں جلا دیا اور اس کی راکھ دجلہ میں بہا دی جائے۔ حالانکہ خلیفہ نے اسے صرف کوڑے لگانے اور اس کا سر قلم کرنے کا حکم دیا تھا۔

تصوف اور نوفلاطونیت کا تعامل

حلاج کی شہادت نے صوفیہ کو ان خطرات سے آگاہ کر دیا جو ان کے ''عین الجمع'' (Essence of Union) کے نظریے میں مضمر تھے۔ جس کی تعبیر حلاج نے یہ کی کہ یہ تو محض وہ طریقہ ہے جس سے انسان خدا کا آلہ بن جاتا ہے اور اسی کی طرف سے بولنے یا لکھنے لگتا ہے۔ جس مجلس انصاف (Jury) نے حلاج کو کفر کے جرم پر سزا سنائی وہ اس طرح کی لطیف اور باریک باتوں کو نہیں سمجھ سکتے تھے' ان کے مطابق ''روح اتحاد'' کھلا کھلا کفر تھا اور اپنے آپ کو خدا کا مرتبہ دینا تھا' جو کبھی برداشت نہیں کیا جا سکتا تھا۔

غزالی اور ابن عربی جیسے بعد میں آنے والے صوفیہ نے وہ سبق جو حلاج کے سولی پر چڑھنے نے ڈرامائی انداز میں سکھایا تھا پلے باندھ لیا۔ صوفیانہ تجربے کی جو تعبیر اب انہوں نے کی' چاہے اس میں کتنا ہی تجاوز تھا اور چاہے وہ روح میں کتنا ہی تناؤ پیدا کرنے والی تھی، لیکن اس میں خدا کے ساتھ اتحاد کا دعویٰ نہیں تھا بلکہ اس تصور کو بدل دیا گیا اور اس کی جگہ غزالی نے خدا کی توحید کے اقرار کا اور ابن عربی نے وحدت الوجود کا تصور پیش کیا۔

غزالی جس سے ہم پہلے نوفلاطونیت کے سخت نقاد کی حیثیت سے مل چکے ہیں، اپنی خودنوشت سوانح "المنقذ من الضلال" (گمراہی سے بچانے والا) میں بتاتا ہے کہ وہ اپنی جوانی کے ایام سے ہی حقیقت کا متلاشی تھا۔ فلسفے، علم کلام اور اسماعیلیوں کے باطنی نظریات نے اس کی پیاس نہ بجھائی اور کئی سال کے مطالعے، تدریس اور غور وفکر کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ کامل صوفیہ اصل میں وہ لوگ ہیں جو خدا کے راستے پر چلتے ہیں، ان کا طرز عمل بہترین ہوتا ہے، ان کا راستہ سب سے سیدھا راستہ ہوتا ہے اور ان کا کردار سب سے بہتر کردار ہوتا ہے۔ ان کی حرکات، ان کے خارجی اور اندرونی موقف پیغمبرانہ نور سے روشنی حاصل کرتے ہیں اور پیغمبر سے ماورا اس روئے زمین پر کوئی روشنی نہیں ہے، جو کسی کے دل و دماغ کو منور کر سکے۔

تاہم غزالی کے نزدیک صوفیانہ مسلک اسے جائز نہیں سمجھتا کہ شریعت کے احکام کی خلاف ورزی کی جائے، مذہبی فرائض اور رسوم کو نظر انداز کیا جائے یا مخلوق کو خالق کے ساتھ ملا دیا جائے، جس طرح کہ حد سے بڑھ جانے والے صوفیہ کرنا چاہتے تھے۔ اس کے نزدیک صوفیانہ طریقے کا لب لباب جیسا کہ اس کا مرشد جنید بغدادی سمجھتا تھا، محض خدا کی توحید کا اقرار ہے یا جیسا کہ وہ خود بعض اوقات کہتا ہے اپنے آپ کو خدا کی توحید میں فنا کر دینا ہے۔ غزالی کے نزدیک توحید کے اس اقرار کے معنی یہ تھے کہ انسان سمجھے کہ کائنات میں خدا ہی واحد وجود ہے، واحد کارفرما ہے اور واحد روشنی ہے۔ اس ذات کی معرفت عقلی بحث و مباحثے یا قیاس آرائی کے واسطے سے نہیں ہوسکتی، جیسا کہ فلاسفہ کا خیال تھا، یا اس کے ساتھ اتصال کے ذریعے جیسا کہ بیسطامی اور حلاج کہتے تھے۔ بلکہ اس کی ذات کا علم اس کے کشف کے ذریعے ہوسکتا ہے جو ایک مسلسل مشاہدے کے شخصی اور پرمشقت عمل کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے، دوسرے لفظوں میں الوہی روشنی کی آب وتاب کے ذریعے۔ اپنے ایک مشہور صوفیانہ رسالے "مشکاۃ الانوار" (روشنیوں کا طاقچہ) میں قرآن کی ایک آیت (سورہ النور۲۴: ۳۵) جو خدا کو آسمانوں اور زمین کا نور قرار دیتی ہے اس کی تفسیر کرتے ہوئے غزالی کہتا ہے کہ خدا تمام انوار کا نور ہے جس سے تمام موجودات، فرشتوں سے لے کر زمینی مخلوقات تک، اپنی روشنی اور اپنا وجود حاصل کرتے ہیں، تاہم اس کے نزدیک ان تمام موجودات کا وجود مجازی اور استعاراتی سمجھا جاتا ہے، اس لیے کہ ذات حق کے مقابلے میں

وہ نیست کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، جن کی اپنی کوئی حقیقت نہ ہو، وہ لکھتا ہے:

''اس مرحلے پر صوفی عارف اس قابل ہوتے ہیں کہ وہ استعارے کی سطح سے اوپر اٹھ کر حقیقت کی سطح تک آ جائیں اور اپنا یہ ارتقا جاری رکھیں تا آنکہ وہ یہ دیکھنے کے قابل ہو جائیں کہ اس دنیا میں سوائے قادر مطلق خدا کے اور کوئی وجود نہیں اور یہ کہ سوائے اس کے چہرے (اس کی ذات) کے ہر چیز فانی ہے۔ ان معنوں میں نہیں کہ وہ کسی خاص وقت میں فنا پذیر ہو جاتی ہے، بلکہ ان معنوں میں کہ وہ ہمیشہ کے لیے اور رہتی دنیا تک فنا پذیر ہے اور اس کے سوا اس کا کوئی تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ہر چیز جب اس کے بارے میں سوچا جائے، محض عدم ہے۔ لیکن جب اسے ایک ایسے وجود کے نقطہ نظر سے سوچا جائے جو وہ حقیقت اولیٰ سے حاصل کرتی ہے تو یہ موجود لگتی ہے، اپنے آپ میں نہیں، بلکہ اپنے خالق کی ذات کے تعلق سے۔ چنانچہ حقیقی موجود خدا اور اس کی ذات ہے، اس لیے کہ ہر چیز کے دو چہرے ہوتے ہیں ایک وہ جو اس کی اپنی طرف ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو اس کے مالک کی طرف۔ اپنی مناسبت سے تو یہ کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن خدائے قادر مطلق کی نسبت سے یہ ایک موجود ہستی ہوتی ہے۔ چنانچہ خدا اور اس کی ذات کے سوا کوئی موجود ہستی نہیں ہے اور ہر شے ہمیشہ کے لیے فنا پذیر ہے سوائے اس کی ذات کے''۔

تاہم غزالی کے نزدیک تخلیق کے زینے پر انسان بہت برتر مقام پر ہیں، اس لیے کہ خدا نے ان کو اپنی صورت اور شبیہہ میں پیدا کیا ہے اور ان کو پوری کائنات کا مرکز و ملخص قرار دیا ہے۔ اسی لیے (ایک حدیث کی رو سے) کہا گیا کہ وہ جو اپنے آپ کو جانتا ہے وہ اپنے رب کو جانتا ہے۔ انسان کی ادراکی قوتوں کا جنہیں غزالی روحانی کہتا ہے کا تجزیہ بتاتا ہے کہ یہ حسی تجربے اور تصور سے شروع ہوتی ہیں، پھر یہ عقل تک جا پہنچتی ہیں، جس کے دو حصے ہیں: وجدانی اور استخراجی۔ غزالی کہتا ہے کہ ان قوتوں کے اوپر جو قریب قریب فلاسفہ کی تعلیم کے مطابق ہوتی ہیں، پیغمبر انسانوں کو ایک اعلیٰ تر قوت عطا کرتے ہیں، پیغمبرانہ روح، جو ان کو غیب کے علم میں، آخرت کے ضابطوں اور دوسری الوہی آگاہیوں میں شریک ہونے کے قابل بناتی ہے۔ اس سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ سب سے اعلیٰ انسانی ادراکات عطیہ خداوندی ہوتے ہیں جن کے بارے میں غزالی ''المنقذ'' میں کہتا ہے، ایک روشنی جو خدا انسان کے دل میں ڈال دیتا ہے اور یہ روشنی ادراک و آگاہی کی تمام کیفیتوں کی کلید ہوتی ہے۔ یہ ایک

طرح کی وحی یا الہام ہوتا ہے جو احتیاط سے تیار کی ہوئی دلیلوں یا براہین پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ خدا کی وسیع رحمت پر اس کا دارومدار ہوتا ہے۔

علم وادراک کے مذکورہ بالا تمام مراحل میں عارف' غزالی کی رائے میں' خدا کو نور کے ایک ایسے پردے میں سے دیکھتے ہیں جو اس کی اس حقیقت کو کہ وہ قادر مطلق ہے یا ایسا خالق ہے جو تمام اوصاف وعلائق سے ماورا ہے' چھپا دیتا ہے' عارفوں کا سب سے اونچا درجہ جسے وہ واصلون (پہنچ جانے والے) کہتا ہے صرف وہی یہ بات سمجھ سکتے ہیں کہ افلاک کی دنیا (یا نوفلاطونی تکوینیات کا عالم سماوی) اور اس کے حرکت دینے والے (یا عقول جداگانہ) یہ سب آسمانوں اور زمین کے خالق کے حکم کے تابع ہیں۔ یہ سب لوگ کم تر عارفین کی طرح اس کو مطاع کی حیثیت سے نہیں جانتے بلکہ ایک ایسے وجود کی حیثیت سے جانتے ہیں جو ان تمام چیزوں سے معرا ہے جو کمتر عارفین نے جانی اور سمجھی ہیں، یعنی ایک ایسا وجود جو مقدس و معظم ہے اور جو تمام چیزوں سے ماورا ہے۔

یہ علمیاتی یا عارفانہ نظریہ جو نور کے استعارے میں لپیٹ کر پیش کیا گیا' جو صوفیہ کے نزدیک ہمیشہ پسندیدہ رہا ہے' ایک ایسی حالت پر جا کر ختم ہوتا ہے جسے غزالی ''فنافی التوحید'' یا ''فنافی الفنا'' کا نام دیتا ہے اُس حالت میں صوفی جس ذات کے بارے میں تفکر و تامل کرتا ہے اس میں وہ اتنا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اسے اپنا یا اپنی حالت کا کوئی ہوش نہیں رہتا۔ اس حالت کو بیان کرنے کے لیے غزالی اپنی سوانح المنقذ میں عباسی شاعر ابن المعتز کے یہ اشعار روایت کرتا ہے۔

پھر وہاں وہی تھا کہ جو تھا جو مجھے بالکل یاد نہیں
تو میرے بارے میں اچھا سوچ' اور یہ مت پوچھو کہ کیا ہوا

غزالی کی نصوص خصوصاً ''مشکاۃ الانوار'' کا ایک سوچ سمجھ والا تجزیہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ غزالی کے نظریہ علم کا انحصار نوفلاطونی تکوینیات پر ہے جس کی صدارت ایک وجود مطاع کر رہا ہے' جو افلاک کو حرکت دینے والا ہے' لیکن اس کے باوجود جو خود اس ذات اعلیٰ و برتر کے تابع ہے'' جس نے آسمانوں کو پیدا کیا جس نے سب سے بیرونی کرے کو پیدا کیا اور اس وجود کو پیدا کیا جو اسے حرکت دینے کا حکم دیتا ہے''۔ مختصراً یہ ایسا وجود ہے جو ہر اس چیز سے ماورا ہے جسے وہ سب لوگ جانتے بوجھتے ہیں جنہیں واصلون کا درجہ حاصل نہیں ہے۔

فلاطینوس کی ذات احد کی طرح یہ وجود صریحاً خیال سے بالاتر ہے لیکن وجود سے بالاتر نہیں' اس لیے کہ تمام موجودات' جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' اپنا وجود اسی ذات سے حاصل کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں غزالی ابن سینا کے وجود واجب کے زیادہ قریب ہے، بہ نسبت فلاطینوس کے۔ لیکن کچھ بھی ہو غزالی نے نوفلاطونیت پر حملہ تو بہت کیا' مگر اس کے اثر سے خود کو آزاد نہ رکھ سکا۔ اس کی اخلاقیات پر بھی جو اس کی کتاب میزان العمل میں دیکھی جا سکتی ہے' افلاطونی اثرات بخوبی دکھائی دیتے ہیں۔

ابن عربی

کچھ بھی ہو' اسلام میں صوفیانہ تجربے اور حقیقت کے صوفیانہ تصور کا سب سے بلیغ اظہار محی الدین ابن عربی کے ہاں ملتا ہے۔ ابن عربی ہسپانیہ کے مقام موریسا میں ۱۱۶۵ میں پیدا ہوا اور مشرق میں دور دراز سفر کرنے کے بعد دمشق میں آ کے بس گیا جہاں اس نے ۱۲۴۰ میں وفات پائی۔ اس کے روحانی مرشد ترمذی (م ۸۹۸) واسطی (م ۹۴۲) ابن العارف (م ۱۱۴۱) اور ان کے علاوہ فلسفی صوفی ابن مسرہ (م ۹۳۱) تھے۔ کہتے ہیں کہ ۱۲۰۱ میں اس کو ''حکم دیا گیا تھا'' کہ وہ مشرق کی طرف سفر کرے۔ چنانچہ وہ ایک سفر پر روانہ ہو گیا اور مکہ پہنچ گیا جہاں اس نے اپنی سب سے مشہور کتاب ''الفتوحات المکیہ'' (مکہ کے الہامات) لکھی۔ اس کی تصانیف کی تعداد ۸۴۶ بتائی جاتی ہے' جن میں سے ۵۵۰ مطبوعہ یا مخطوطوں کی شکل میں باقی رہ گئی ہیں۔

ابن عربی کے تصوف کا مرکزی نقطہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا وحدت الوجود ہے۔ لیکن اس کا فلسفیانہ نقطہ آغاز کلمہ (Logos) ہے۔ اس کے مطابق ہر پیغمبر جو بلند ترین مذہبی یا روحانی سچائی کی علامت ہوتا ہے اس کا ایک خاص جوہر یا حقیقت ہوتی ہے جسے ابن عربی اس کا ''کلمہ'' کہتا ہے جو الوہی حقیقت کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر ان الفاظ میں یا پیغمبرانہ شخصیات میں اس حقیقت کا بار بار اظہار نہ ہوتا رہتا تو الوہی حقیقت ہمیشہ کے لیے مستور رہتی۔ اس کے بعد ابن عربی امتیاز قائم کرتا ہے اس الوہی حقیقت کے مستور پہلو میں جو کبھی گرفت میں نہیں آ سکتا اور جسے وہ احدیت کا پہلو کہتا ہے اور ربوبیت کے پہلو میں جس کے ذریعے خدا اپنے آپ کو دنیا کے سامنے ظاہر کرتا ہے اور آقا یا معبود بن جاتا ہے۔ اول الذکر پہلو کثرت

سے یا قطعیت سے پوری طرح آزاد ہوتا ہے اور اس کے مطابق خدا کو خالص نور یا خالص خیر یا محض عمی (بے بصری) کہا جا سکتا ہے۔ البتہ دوسرا پہلو کثرت و تعدد اور فرق و امتیاز کا کسی قدر اظہار کرتا ہے کیونکہ اس میں خدا خالق بھی ہوتا ہے اور مخلوق بھی، یعنی وہ تمام اشیاء کا کل ہوتا ہے۔ جیسا کہ وہ بتاتا ہے کثرت کا تصور خدا کے ساتھ اس لیے جڑتا ہے کہ اس کی صفات اور اس کے فیصلے بکثرت ہیں، چنانچہ اگر صرف اسی کا سوچا جائے تو وہ الحق ہے۔ لیکن اگر اسے اپنی صفات کے ساتھ سوچا جائے جس طرح کہ وہ خلق کی ہوئی یا امکانی ہستیوں میں ظاہر ہوتی ہیں تو وہ خلق ہے۔ الوہی جوہر کے یہ دو پہلو یا مظاہر یعنی احدیت اور کثرت' وجوب اور امکان' خالق اور مخلوق' حقیقت میں ایک ہی چیز ہیں۔

اس کے بعد ابن عربی تخلیق کو لازماً صدور کے یا نوفلاطونی نقطہ نظر سے بیان کرتا ہے۔ تخلیق پہلے الوہی ذہن میں نمونوں کی صورت میں موجود تھی جنہیں وہ اعیان ثابتہ (Fixed entities) کہتا ہے۔ خدا نے جو اس وقت تک مستور تھا اپنے آپ کو ظاہر کرنے کا فیصلہ کیا' چنانچہ اس نے اپنے امر سے ساری مخلوق پیدا کر دی' جیسا کہ قرآن میں بتکرار بیان ہوا۔ اس مخلوق کا تعلق اس کے ساتھ یوں ہے جیسا تصویر کا آئینے کے ساتھ، یا سائے کا شخص کے ساتھ یا عدد کا اکائی کے ساتھ۔ تاہم خدا کے اس فیصلے کا محرک کہ وہ دنیا کو عدم سے پیدا کرے ''کائنات کی ضرورت'' نہیں ہے جس کی طرف فارابی اور دوسرے نوفلاطونیوں نے اشارہ کیا تھا بلکہ ''محبت'' ہے جیسا کہ حدیث میں آیا کہ میں ''ایک چھپا ہوا خزانہ تھا تب میں نے سوچا کہ مجھے جانا جائے'' ابن عربی کے نزدیک الوہی فطرت کی سب سے بنیادی تخلیق اور اس کا سب سے اعلیٰ ترین اظہار انسانی حقیقت ہے جس کا تعلق آدم سے ہے اور جسے وہ آدمی کلمہ (Adamic Logos) کہتا ہے اور اسے انسانِ کامل کا مترادف سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک آدمی کلمات کا وجود ساری تخلیق کا سب سے بڑا سبب ہے اور انسان کامل الوہیت کا واضح اظہار ہے۔ خدا کی شباہت میں پیدا ہو کر انسان کامل تخلیق کا معیار کامل ہے اور ساری کائنات کا مثنی نقش ہے جس میں اس کائنات کی اور خود ذات باری تعالیٰ کی تمام صفات کمال پائی جاتی ہیں۔ ابن عربی کے نزدیک نوع انسانی کو قرآن کے مطابق اس دنیا میں خدا کا خلیفہ کہا گیا تو اس کے معنی یہی ہیں۔

اس لحاظ سے نوع انسانی تمام دوسری انواع سے جن میں فرشتے بھی شامل ہیں' ممتاز

سمجھی جانی چاہیے' اس وجہ سے کہ انسان وہ واحد وجود ہیں جن میں خدا کی صفات کا پورا عکس نظر آتا ہے اور جو خدا کو پوری طرح سے جاننے کے اہل ہیں۔ فرشتے جو روحانی وجود ہیں خدا کو بطور ایک روحانی ہستی کے جان سکتے ہیں جبکہ انسان اس کو ایک طرف بطور ایک روحانی ہستی کے بھی' جو دراصل حقیقت ہے اور دوسری طرف اس حقیقت کے ایک واضح اظہار کے طور پر بھی' جو تخلیق ہے' جان سکتے ہیں۔

انسانی روح کا ذکر کرتے ہوئے ابن عربی عموماً نوفلاطونیوں کے انداز میں انسانی یا عقلی روح اور حیوانی یا غیر عقلی روح کے درمیان فرق قائم کرتا ہے۔ البتہ وہ عقلی روح کے ارضی زندگی کے محیط پر واقع عقل فعال کے ساتھ اتصال کو رد کرتا ہے۔ اس کی بجائے وہ کہتا ہے کہ روح جسم سے الگ ہو جانے پر ایک ایسے کرے میں واپس چلی جائے گی جو اس نچلی دنیا کے مماثل ہو گا' جو خدا نے اس لیے پیدا کیا ہے کہ اس کا مستقل ٹھکانہ بن سکے۔ وہ اس معاملے میں البتہ قطعی یقین رکھتا ہے کہ روح ایک علیحدہ جوہر ہے جو جسم سے بالکل الگ ہے اور دراصل یہ روحانی دنیا کا یا ملکوت کا ایک حصہ ہے' جیسا کہ قرآن کہتا ہے۔ انسانی ارواح کے لیے سب سے بلند مقام جہاں پہنچا جا سکتا ہے وہ ایک راست تجربے (ذوق) کا مقام ہے۔ جسے غزالی اور بہت سے دوسرے صوفیہ نے روح کا آخری مقصد و منتہا قرار دیا ہے۔ جب روح تجرباتی مرحلے تک پہنچ جاتی ہے یعنی ذوق حاصل کر لیتی ہے تو وہ فنا کی حالت پا لیتی ہے اور اس قابل ہو جاتی ہے کہ تمام اشیاء کی وحدت کو' خالق اور اس کی مخلوق کو' ظاہر اور مستور کو' ابدی اور عارضی کو' اپنی نظر سے بھی دیکھ لے اور تجربے سے بھی جان لے۔ اس طرح ابن عربی کی وحدت الوجود مکمل ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بسطامی اور حلاج کے توحیدی تصوف سے اس طور مختلف ہے کہ موخر الذکر دو صوفیہ کا نقطہ نظر تمام تر ذاتی یا وجودی (Existential) تھا۔ توحید جس کا وہ دونوں ذکر کرتے تھے وہ محض توحید تھی یا غالباً عینیت (Identity) تھی، صوفی کی اور خدا کی' جسے تصوف کی زبان میں محبوب کہا گیا یا صرف الحق۔

تصوف کا بعد کا زمانہ اسلامی فکر کے مورخ کے لیے زیادہ دلچسپ نہیں۔ ابن عربی کے ہوتے ہوئے تصوف اپنے نشوونما کے عروج کو پہنچ گیا تھا اور اس میں زیادہ تخلیقی قوت باقی نہیں رہی تھی۔ ابن عربی نے اپنے پرشکوہ نظام میں دو باتوں کو جمع کر دیا۔ ایک قدیم صوفیہ کی یہ خواہش کہ ایک طرف وہ دنیا سے اپنا تعلق ختم کر دیں اور دوسری طرف تمام اشیاء کی

وحدت کا احساس اپنے اندر پیدا کرلیں۔ اس کے علاوہ اس نے رابعہ بصری اور دوسرے زہاد کی طرح محبت، خاص طور پر خدا کی محبت کا مرتبہ اتنا بلند کیا کہ اسے ایک مرا بمی مذہبی مسلک کا درجہ دے دیا۔

ابن عربی کی وفات کے بعد تصوف نے سلسلوں کی زیادہ عملی یا اجتماعی صورت اختیار کر لی، جن میں کچھ مرید ایک شیخ کے ہاتھ پر بیعت کرتے تھے۔ پھر وہ مل کر عبادت، غور و تامل اور ذکر الٰہی میں مصروف ہو کر صوفیانہ وجد حاصل کرنے کی کوشش کرتے۔ بعض صوفی سلسلوں نے جنہیں رقصاں درویش کہا جاتا تھا یہ وجد ایک دائرے میں رقص کرنے یا صرف چکر لگانے میں تلاش کرتے۔ یہ سلسلے ترکی میں بہت پھلے پھولے۔ ابن عربی کے تین معاصروں یا جانشینوں: ابن الفارض (م ۱۲۳۵) عطار (م ۱۲۲۹) اور جلال الدین رومی (م ۱۲۷۳) نے اپنے اشعار میں حیرت، محبت، رفعت اور صوفی تجربے کے ناقابل فہم ہونے پر بہت گہرے جذبات کا اظہار کیا جن کو دوسرے صوفیہ نے زیادہ سنجیدہ صوفیانہ اسالیب میں بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔

ابن سبعین (م ۱۲۷۰) جو دیہات کا رہنے والا اور ابن عربی کا مرید تھا اس نے وحدت الوجود کا اپنا نظریہ صورت (Form) کے ارسطوئی تصور کے معنوں میں پیش کیا اور مسلم نوفلاطینیوں کے خلاف شدید ردعمل کا اظہار کیا۔ تقریباً ایک صدی بعد عبد الکریم جیلی (م ۱۴۲۸) نے جو آخری بڑا صوفی اور شاعر تھا، انسان کامل، حقیقت محمدیؐ اور نظریہ صدور پر ابن عربی کی سوچ کے عمل کو جاری رکھا اور ان میں سے بعض، خاص طور پر انسان کامل، سے پوری طرح فائدہ اٹھایا۔

اوپر صوفیہ کے سلسلوں کی بات ہوئی۔ ان میں سے سب سے پہلے سلسلے کی بنیاد عبد القادر جیلانی (م ۱۱۶۶) نے بغداد میں رکھی اور یہ انیسویں صدی کے آتے آتے تمام مسلم دنیا میں ہندوستان سے لے کر مراکش تک پھیل گیا اور آج کل مغربی سوڈان میں بھی اس سلسلے کے کافی مرید و متعلقین بتائے جاتے ہیں۔ ایک دوسرا سلسلہ رفاعیہ کی بنیاد احمد الرفاعی (م ۱۱۷۵) نے رکھی۔ پھر وہ مولوی سلسلہ تھا جس کا بانی ممتاز فارسی شاعر مولانا جلال الدین رومی (م ۱۲۷۳) تھا جو ترکی کے شہر قونیہ میں فوت ہوا اور جہاں اس کے رقصاں درویش جن کا اوپر ذکر ہوا آج بھی دیکھے جاتے ہیں۔ دوسرے سلسلوں میں شاذلی سلسلہ جس کا بانی علی

الشاذلی (م ۱۲۵۸) اور بدوی سلسلۂ بانی احمد البدوی (م ۱۲۷۶) مشہور ہوئے۔ یہ دونوں سلسلے مصر اور شمالی افریقہ میں بڑھے اور پھیلے اور آج تک عام لوگوں پر ان کا گہرا مذہبی اثر دیکھنے میں آتا ہے۔

تصوف کے ان سلسلوں کی تاریخ بہت آگے تک چلتی ہے۔ برصغیر میں تصوف کی سب سے قدیم اور بہت بڑی شخصیت ابوالحسن ہجویری المعروف داتا گنج بخش (م۱۰۷۲) کی ہے جو جنیدیہ سلسلے کے بزرگ تھے۔ان کے بعد جو دو سلسلے اس ملک میں پھلے پھولے وہ چشتیہ اور سہروردیہ تھے۔ چشتیہ سلسلے میں سب سے بڑا نام معین الدین چشتی (م ۱۲۳۶) کا ہے جو اجمیر میں رہے۔ ان کے علاوہ اس سلسلے میں بختیار کاکی (م ۱۲۳۶) خواجہ فریدالدین گنج شکر (م ۱۲۶۵) اور دہلی کے نظام الدین اولیاء (م۱۳۲۴) کے نام نمایاں ہیں۔ سہروردیہ سلسلے میں جو بزرگ اس ملک میں رہے ان میں سب سے نمایاں نام بہاء الدین زکریا (م ۱۲۵۶) اور ان کے پوتے رکن الدین المعروف رکن عالم (م ۱۳۳۵) کا ہے، ان دونوں کا مزار ملتان میں ہے۔ان کے بعد اوچ کے جلال الدین بخاری المعروف جہانیاں جہاں گشت (م ۱۳۸۵) آتے ہیں۔ ان دو بڑے سلسلوں کے علاوہ نقشبندیہ سلسلے میں شیخ احمد سرہندی (م ۱۶۲۴) اور مظہر جان جاناں (م۱۷۸۰) نے شہرت پائی۔اسی طرح قادریہ سلسلے میں جس کا اوپر ذکر ہوا میاں میر (م ۱۶۳۵) جن کا مزار لاہور میں ہے، ایک نمایاں نام ہے۔

اس بدلے ہوئے زمانے میں تصوف کے یہ سلسلے کسی نہ کسی صورت میں باقی تو رہ گئے ہیں لیکن یہ کافی حد تک انحطاط پذیر ہو چکے ہیں۔ عام بے دینی اور جدیدیت کے علاوہ ان کو وہابی عقائد کا بھی سامنا کرنا پڑا ہے۔ تصوف کے میدان میں اب کوئی بڑے بزرگ تو زمانہ قریب میں دیکھنے میں نہیں آئے۔البتہ قدیم بزرگوں کے مزاروں اور خانقاہوں پر عقیدت مندوں کا جمگھٹا لگا رہتا ہے اور طرح طرح کی رسومات ادا ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں کے مسلم عوام کی زندگیوں میں تصوف کی ان قدیم شخصیتوں کو اہم مقام حاصل ہے۔

☆☆☆☆☆

باب ۹

اندلس میں ارسطوئی فلسفے کی حیات نو

اندلس میں فلسفیانہ غور وفکر کی شروعات

مشرق کے مسلم علاقوں میں جب فلسفے کو اشاعرہ، حنابلہ اور اس طرح کے دوسرے مسالک کے مقابلے میں پیچھے ہٹنا پڑا تو اس نے مسلم مملکت کے مغربی حصوں میں جا کے پناہ لی۔ آٹھویں صدی سے بنو امیہ نے اندلس میں ایک شاہی خاندان کی بنیاد رکھی۔ جو تھوڑے ہی عرصے میں نہ صرف سیاسی بلکہ تہذیبی طور پر بھی عباسیوں کے مقابل آنے کے قابل ہو گئی۔ تاہم یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ بغداد کے عباسیوں اور قرطبہ کے امویوں کے درمیان سیاسی رقابتوں کے باوجود مشرق اور مغرب کے درمیان ثقافتی روابط قائم رہے اور اندلسی سکالر مشرق کی طرف باقاعدہ سفر کرتے رہے۔

فلسفہ اور طب کے ایک مقامی مورخ سعید الاندلسی (م ۱۰۷۰) کے مطابق طب اور قدیم علوم کی تعلیم تو اندلس میں محمد ابن عبدالرحمان (۸۵۲۔۸۶۶) کی خلافت کے زمانے ہی سے شروع ہو گئی تھی لیکن اس کو ایک نئی زندگی الحکم ثانی، یعنی مستنصر (۹۶۱۔۹۷۶) کے عہد میں ملی۔ اس نے حکم دیا کہ مشرق سے سائنس اور فلسفے پر کتابیں منگوائی جائیں۔ چنانچہ کچھ ہی عرصے میں قرطبہ اس کے عہد میں اپنی یونیورسٹی اور اپنے کتب خانے کی بدولت بغداد کا حریف بن گیا۔ لیکن اس کے جانشین ہشام ثانی (۹۷۶۔۱۰۰۹) کے دور خلافت میں حالات نے پلٹا کھایا اور اس نے حکم دیا کہ قدیم علوم پر جتنی بھی کتابیں ہیں جو اس کے پیش

رو نے اتنی محنت سے اکٹھا کی تھیں انہیں جلا دیا جائے۔ خصوصیت کے ساتھ علم ہیئت اور منطق کی کتابیں جن کو ہمیشہ سے شک و شبے کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ تاہم اگلی صدی کے وسط میں فلسفے اور سائنس میں پھر سے دلچسپی لی جانے لگی اور ان علوم میں متعدد ممتاز سکالروں نے نام پیدا کیا۔ ان میں سے کچھ قابل ذکر نام یوں ہیں: عبدالرحمٰن جس کا لقب اقلیدی (Euclidean) تھا، اس نے جیومیٹری اور منطق پر لکھا اور ابوعثمان ابن فتحون جس کی دلچسپیاں موسیقی اور نحو پر مرکوز رہیں، لیکن کہتے ہیں کہ اس نے ایک فلسفیانہ رسالہ شجر الحکمۃ (Tree of Wisdom) کے نام سے بھی لکھا تھا۔

تاہم اس دور کا سب سے نمایاں سکالر مسلمہ ابن احمد المجریطی (م ۱۰۰۸) تھا جس نے مشرق کے ملکوں میں دور دور تک سفر کیا تھا اور لگتا ہے کہ اس کا رابطہ جماعت اخوان الصفا سے بھی رہا' جن کے رسائل وہ یا اس کا شاگرد کرمانی اندلس میں لایا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اخوان کے ان رسائل کے آخر میں جو ایک الرسالۃ الجامعۃ (Compendium) شامل کیا جاتا ہے وہ اسی مجریطی کا لکھا ہوا ہے۔ نیز طبیعیات اور سحر پر ایک رسالہ غایت الحکیم بھی اسی کا بتایا جاتا ہے جو کیمیا گرانہ' نوفلاطونی اور باطنی خیالات کا ایک ملغوبہ ہے، اگرچہ اس بارے میں شک ہے کہ یہ رسالہ اسی کا ہوگا۔ اس سے پہلے ایک سکالر جس نے مشرق کا سفر کیا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ معتزلی علم کلام سے متاثر ہوا تھا۔ ابن مسرہ (م ۹۳۱) ہے جسے سعید شاید اس لیے باطنی کہتا ہے کہ اس کی ہمدردیاں اسماعیلی فرقے کے ساتھ تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ مشرق سے واپس آ کر اس نے تنہائی اور زہد و ورع کی زندگی بسر کی اور اس کے افکار نے عظیم اندلسی صوفی ابن عربی کو متاثر کیا۔ ہسپانوی مستشرق میگل آسین نے اس کے اور اس کے شاگردوں کے متعلق بتایا ہے کہ وہ جعلی امپیڈ وکلینی افکار کے ایک سلسلے کا اظہار کرتے تھے، حالانکہ اس کی فکر دیکھا جائے تو نوفلاطونی اور روایتی قسم کے متصوفانہ افکار کا ایک گڈمڈ مجموعہ لگتی ہے۔

دوسرے اندلسی علماء کا ذکر بھی ہو جائے مثلاً ابوالحکم کرمانی (م ۱۰۶۶) جو مجریطی کا مرید تھا اور جس نے جیومیٹری میں بڑا نام پیدا کیا' اگرچہ کہتے ہیں کہ اس نے فلسفے اور منطق کے موضوعات پر بھی لکھا تھا۔ ایک روایت یہ ہے کہ یہ دراصل کرمانی تھا نہ کہ اس کا استاد مجریطی' جو مشرق کے سفر سے واپس آتے وقت رسائل اخوان الصفاء ساتھ لایا تھا۔ آخر میں

سعید ان سکالروں میں سے جو فلسفہ اور مابعد الطبیعیات میں دلچسپی رکھتے تھے خصوصیت کے ساتھ عبد اللہ ابن نباش البابجہ اور طولیدو کے ابو عثمان کا نام لیتا ہے۔

ابن باجہ

اندلس میں فلسفہ اور سائنس پر جو کام ہوا اس کے متعلق معلومات بہت کم ملتی ہیں، تاہم یہ ضرور پتا چلتا ہے کہ گیارہویں صدی میں وہاں سکالروں کا ایک گروہ ایسا پیدا ہوا جنہوں نے صحیح معنوں میں ایک فلسفیانہ سائنسی انقلاب کے لیے راہ ہموار کر دی۔ اس انقلاب کی بدولت ارسطو کے افکار کا احیاء ہوا جو یونانی عرب فلسفے کے مغرب کی طرف منتقل ہونے کا گویا آغاز ثابت ہوا۔ مغرب میں فلسفے کو اور خصوصاً ارسطوئی افکار کو بوتھیس (م ۵۲۵) کے زمانے سے تقریباً پوری طرح بھلایا جا چکا تھا۔ اس نے منطق پر ارسطو کی بیشتر تصانیف کا لاطینی میں ترجمہ کیا تھا۔ لیکن تیرہویں صدی کی شروع کی دہائیوں میں جب ارسطو کے پورے کام پر ابن رشد کی آراء اور تشریحات کے ترجمے سامنے آئے تو اصل میں اس وقت مغربی یورپ میں فلسفے کو نئی زندگی ملی اور وہ مقبول ہونا شروع ہوا۔

اندلسی فلسفے کا آغاز ابوبکر ابن الصائغ (م ۱۱۳۸) سے ہوتا ہے جو عربی میں ابن باجہ اور لاطینی میں Avempace کے نام سے جانا جاتا ہے۔ وہ گیارہویں صدی کے اواخر میں سرقسطہ میں غالباً ۱۸۰۲ میں پیدا ہوا جہاں سے وہ پہلے اشبیلیہ اور پھر غرناطہ کو منتقل ہو گیا اور آخر میں وہ مراکش میں تھا، جہاں فاس کے مقام پر اسے زہر دیا گیا اور وہ ۱۱۳۸ میں اس کے اثر سے کم عمری میں وفات پا گیا۔ اس کی زندگی کے بارے میں اس کے علاوہ بہت کم معلوم ہے، اگرچہ اس کے ایک شاگرد ابن الامام نے اس کی فلسفیانہ تحریروں کے ایک بڑے حصے کو نقل کیا اور اس کی زندگی کا مختصر احوال بھی لکھا۔ اس میں وہ ابن باجہ کے فلسفیانہ کام کو معجزانہ قرار دیتا ہے۔ اس لیے کہ اس سے پہلے نگاہوں نے سورج کو مغرب سے (یعنی اندلس سے) طلوع ہوتے ہوئے نہیں دیکھا تھا۔ اس فلسفیانہ کام میں ارسطو کی طبیعیات کی تشریح، فارابی کی منطق پر کافی حواشی، ایک سیاسی رسالہ بعنوان تدبیر المتوحد (Conduct of the Solitary) اور ایک رسالۃ الاتصال (Epistle on conjunction) شامل ہیں۔ اگرچہ یہ تحریریں مختصر اور اکثر نامکمل ہیں، تاہم ان میں ایک گہری فلسفیانہ فراست پائی جاتی ہے جس

کی وجہ سے ابن باجہ کی بعض حلقوں میں بڑی تعریف ہوئی اور بعض دوسرے حلقوں میں اسی وجہ سے اسے ناپسند کیا گیا۔

ابتداء ہی سے ابن باجہ اپنے آپ کو اس نوفلاطونی مشائی روایت میں جگہ دیتا ہے جس کا اسلام میں فارابی نے آغاز کیا تھا' جسے لگتا ہے کہ اس نے منطق' سیاسیات اور مابعد الطبیعیات میں اپنے لیے واحد مشرقی استاد منتخب کیا۔ مشرق کے دوسرے فلاسفہ اور متکلمین میں سے وہ صرف غزالی کا نام لیتا ہے لیکن ابن سینا یا اس کے جانشینوں کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔ فارابی کے ساتھ ابن باجہ کا انس اور رغبت اس کی اخلاقی سیاسی دلچسپیوں کی وجہ سے ہے جن کے لیے ابن سینا کے پاس کوئی وقت نہیں تھا۔ چنانچہ اپنی بہترین تصنیف ''تدبیر المتوحد'' (ایک تنہا انسان کا مسلک) میں فارابی کی طرح اس کا مسئلہ ایک ایسا سیاسی نظام وضع کرنا ہے جو فلسفیانہ زندگی کے ساتھ چل سکے۔ وہ اپنی بات سمجھاتے ہوئے کہتا ہے کہ اس طرح کا نظام' جیسا کہ افلاطون کی جمہوریت' ایسا ہوگا جو دانش مندی اور نیکی کی زندگی کے لیے ایک خاکہ مہیا کرے گا' ایسی زندگی جو فلاسفہ کے لائق ہو لیکن جس میں طبیبوں اور قاضیوں کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ جب ایسی مثالی ریاست جس میں نہ بیماری ہوتی ہے نہ جرم' جب بگڑ کر ان چار فاسد نظاموں کی صورت اختیار کر لیتی ہے جو افلاطون اور فارابی نے گنوائے' تو اس میں فلسفی کی حالت قابل رحم ہو جاتی ہے۔ اس کے سامنے پھر دو راستے ہوتے ہیں یا تو وہ کسی اچھے ماحول والے مثالی شہر کے طرف ہجرت کر جائے اگر ایسا کوئی شہر کہیں موجود ہے یا پھر وہ اپنے معاملات کو جتنا اچھا چلا سکتا ہے چلائے، اپنے ہی لوگوں اور ساتھیوں کے درمیان ایک اجنبی یا تنہا شخص کی طرح رہتے ہوئے۔

ان معاملات کا انتظام جو اس کی کتاب ''تدبیر المتوحد'' کا عنوان ہے۔ ابن باجہ کو یہ سوچنے پر آمادہ کرتا ہے کہ تنہا انسان یا صحیح فلسفی کس طرح کے کام کرنے کی کوشش کرے۔ اسے ان اعمال کے جاننے میں دلچسپی ہے جو انسان کو عقل فعال کے ساتھ اتصال کی منزل تک لے جاتے ہیں' جسے سارے مسلم نوفلاطونی' بغیر استثناء کے' اس دنیا میں انسان کی انتہائی مسرت قرار دیتے ہیں۔ ابن باجہ کے نزدیک انسانی اعمال دو طرح کے ہوتے ہیں: ارادی اور غیر ارادی۔ موخر الذکر جو ایک ہیجان یا لہر کی وجہ سے ہوتے ہیں انسانوں اور حیوانوں میں مشترک ہیں' جبکہ اول الذکر جو سوچ بچار اور پسند کا نتیجہ ہوتے ہیں انسانوں کے ساتھ خاص

ہیں۔ فاسد ریاستوں میں تمام اعمال غیر ارادی یا ہیجانی ہوتے ہیں اس لیے کہ ان کے باشندے عقل کے تقاضوں کے مطابق عمل نہیں کرتے' بلکہ ضروریات زندگی کی خواہش کی وجہ سے کرتے ہیں جیسا کہ فارابی کے شہر لازم میں یا عیش وعشرت کے حصول کی خاطر جیسا کہ شہر شرمناک میں یا فتح حاصل کرنے کے لیے' جیسا کہ شہر استبداد میں۔

اگر بنی نوع انسان کا جوہر عقل ہے یا فوری ہیجان کی بجائے عقل کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنا تو اس سے یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ انسانوں کا تعلق روحانی ہستیوں یا اعیان کی اس نوع سے ہے جس کے متعلق نو فلاطینیوں نے اور صوفیہ نے بات کی۔ تاہم ابن باجہ کے نزدیک روحانی اعیان چار اقسام کے ہیں:

۱- افلاکی وجودوں کے اعیان جو سراسر غیر مادی ہیں اور جن سے لگتا ہے ابن باجہ وہ عقول جداگانہ (Separate intellects) مراد لیتا ہے جو ارسطوئی اور اسلامی کونیات میں ان وجودوں کو حرکت دیتی ہیں۔

۲- عقل مستفاد اور عقل فعال جو دونوں ایک ہی طرح غیر مادی ہوتی ہیں۔

۳- مادی صورتیں جو مادہ سے نکالی جاتی ہیں۔

۴- وہ صورتیں یا نقوش جو روح کی اندرونی صلاحیتوں یعنی عمومی شعور' تصور اور حافظے میں محفوظ ہوتے ہیں اور جو مادی صورتوں کی طرح روح کے تجریدی وظیفے کے ذریعے روحانی سطح تک بلند کیے جاتے ہیں' جس کی بلندترین مثال عقلی فکر ہے۔

تقریباً صوفیہ کی طرح جن کے طریقوں کو وہ کثیف اور مکدر کہہ کر رد کرتا ہے اس لیے کہ ان کا دارومدار حواس سے متعلق پیکروں اور تصورات پر ہوتا ہے' ابن باجہ بنی نوع انسان کو بلندتر اور روحانی مقام دیتا ہے لیکن صرف اس حد تک کہ انسان روحانی صورتوں کے ساتھ اتحاد قائم کرسکیں' خاص طور پر عقل فعال کے ساتھ جو گویا ان کے سب سے زیادہ نزدیک ہوتی ہے۔ تاہم یہ اتحاد بلکہ اتصال ابن باجہ کے نزدیک بالکل تعقلی ہوتا ہے' نہ کہ جذباتی یا حواسی' جیسا کہ یہ صوفیہ کے ہاں ہوتا ہے' جو عشق' مراقبے اور مشاہدے کی بات کرتے ہیں۔ مزید براں اس کا منتہائے مقصود ذات مطلق یا خدا نہیں ہوتا بلکہ وہ ماتحت روحانی وجود بشمول عقل فعال ہوتے ہیں جو مسلم نوفلاطینیوں کے نزدیک خدا اور مادی دنیا کے درمیان ایک واسطہ ہوتے ہیں۔

جب افراد روحانی یا عقلی دنیا کے روحانی یا عقلی وجودوں کے ساتھ اتصال کے بلند ترین مقام کو پہنچ جائیں گے تو ان کی مسرت مکمل ہو جائے گی۔ اگر فلاسفہ فاسد اور خطا کار ریاستوں یا نظاموں کے دباؤ میں آ کر اس مقام تک نہیں پہنچ پاتے تو ان کی حالت فی الواقع قابل رحم ہوتی ہے اور بطور فلاسفہ کے ان کا فرض یہ بنتا ہے کہ جہاں تک ان سے ہو سکے وہ تنہائی کی زندگی بسر کریں۔ اس طرح کی تنہائی کی زندگی یا دنیا سے علیحدگی' ابن باجہ کے خیال میں ارسطو کے اس قول کی ضد نہیں ہوتی کہ انسان اپنی فطرت میں سیاسی حیوان ہیں۔ اس لیے کہ تنہائی کی زندگی اگرچہ ویسے بری ہوتی ہے لیکن وہ بعض حالات میں کسی اتفاق سے پسندیدہ بھی ہو سکتی ہے۔ اگر انسانوں کو وہ عقلی یا روحانی معیار حاصل کرنا ہو جو ان کے نصیب میں لکھا ہے تو یہ زندگی ان کے لیے ایک ناگزیر برائی ہو سکتی ہے۔ اس معاملے میں اس کی مثال ایک ایسی کڑوی دوائی کی سی ہو گی جو اگرچہ ناگوار ہوتی ہے لیکن بعض دیئے ہوئے حالات میں ضروری ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ تنہائی کا مثالی نمونہ جس کی ابن باجہ اپنی کتاب "تدبیر المتوحد" میں تبلیغ کرتا ہے صوفیہ کے ترک دنیا کے نمونے کے بالکل قریب ہے۔ لیکن اپنی اس کتاب میں وہ تصوف کا بڑا نقاد بن کر سامنے آتا ہے اس بنیاد پر کہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا صوفیانہ تجربے کے متعلق ایک صوفی کا جو بیان ہوتا ہے وہ حواس سے متعلق کیفیتوں کا سہارا لیتا ہے۔ تاہم "رسالۃ الاتصال" میں وہ اعتراف کرتا ہے کہ نظری علم سے اوپر مبارک لوگوں کا درجہ ہوتا ہے، جن کا مقام اتنا بلند و برتر ہوتا ہے کہ ان پر قدرتی عمل (Natural Process) کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اسے مقدس کہا جائے اس لیے کہ خدا یہ مقام جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔ لیکن یہ جو تصوف کے ساتھ بظاہر رعایت برتی گئی اپنے "رسالۃ الوداع" (Farewell Message) میں وہ اس کی تردید کرتا ہے اور اس میں ابن باجہ روایتی نوفلاطونی نظریے کا پھر سے اقرار کرتا ہے جس کی رو سے انسانی عارفانہ فطرت' عقل مستفاد میں اپنے عروج کو پہنچتی ہے جس طرح کہ وہ عقل فعال کے ساتھ ربط کے طفیل مکمل ہو چکی ہوتی ہے۔ اس رسالے میں خود وحی کا وظیفہ بھی یہی بتایا گیا ہے کہ یہ خدا کے اس انعام کو مکمل کرتی ہے جو اس نے عقلی علم کی صورت میں انسان پر کیا۔ اس لیے کہ عقل خدا کی پیدا کی ہوئی چیزوں میں سے اسے سب سے زیادہ محبوب ہے

اور جتنا ایک فرد عقل کے قریب ہوتا ہے اتنا وہ خدا کے قریب ہوتا ہے۔ یہ چیز صرف عقلی علم کے ذریعے ہی ممکن ہے جو انسان کو خدا کے قریب لے آتا ہے۔اسی طرح جیسے جہالت اسے خدا سے دور کر دیتی ہے۔

ابن رشد نے جو ابن باجہ کا ممتاز اندلسی جانشین تھا۔ اپنے ''رسالۃ الاتصال'' میں ابن باجہ کی اس دہری مشکل (Dilemma) کا حوالہ دیا اور واضح الفاظ میں کہا کہ جب اس نے اس سے ملتا جلتا نظریہ قائم کیا تو دراصل اس غلطی میں اسے (یعنی ابن رشد کو) اس کے پیش رو (ابن باجہ) نے ہی ڈالا۔

پچھلے ابواب میں آپ نے دیکھا کہ فارابی اور ابن سینا کے افکار میں ایک صوفیانہ رنگ نمایاں تھا۔ لیکن ابن باجہ نے فارابی کا اتنا معتقد ہونے کے باوجود اپنے افکار سے یہ رنگ نکال دیا تھا۔ اس نے تصوف کے خلاف کھلی بغاوت کی اور اعلان کیا کہ تصوف کے حواس سے متعلق تصورات حقیقت کو بجائے ظاہر کرنے کے چھپا دیتے ہیں۔ اس لیے اس مسرت کے باوجود جو صوفیانہ طریقے میں ملتی ہے اسے بالکل چھوڑ کر خالص فکر کو اپنانا چاہیے۔ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ کس طرح ایک ایسی دنیا میں جہاں زیادہ تر فلسفے سے نابلد اور مذہبی کٹر لوگ بستے ہوں ایک فلسفی بلندیوں کو چھو سکتا ہے اور حقیقت کو جیسی کہ وہ ہے جان سکتا ہے اور کس طرح وہ اس طرح کی دنیا کے سامنے اپنے خیالات پیش کر سکتا ہے اور اپنی زندگی کو اس دنیا کے مطابق موزوں کر سکتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ انسان علم کی بلند ترین چوٹیوں تک پہنچ سکتا ہے اگر وہ قدرتی طور پر حسی تجربے سے ترقی کر کے عقل تک پہنچ جائے۔ وہ انسانیت کی روح میں یقین رکھتا تھا۔ ایک بین نفسیت (Pan Psyche) اور بعض ارواح کے معاملے میں شخصی بقاء کو ممکن سمجھتا تھا۔اس کے نزدیک حقیقت تین اجزاء میں تقسیم کی جا سکتی ہے(۱) حرکت کا سبب (۲) وہ جسے حرکت دی جاتی ہے، یعنی نظام قدرت (۳) وہ جو خود بخود حرکت کرتا ہے، یعنی انفرادی نفس۔ جسم صورت کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ لیکن صورت جسم کے بغیر رہ سکتی ہے۔ نفس جو جسم کی صورت ہے جسم کے ختم ہو جانے کے بعد بھی زندہ رہتا ہے، وہ اس طرح کہ وہ علم میں بلند سے بلند تر صورتوں تک ترقی کرتا جائے۔ وہ لوگ جو صرف حسی خیال (Presentation) کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ ان خیالوں کی طرح گزر جائیں گے لیکن ایسے لوگ جن کا عمل عقل کے تابع ہوتا ہے وہ علم کی

منزل تک پہنچ جائیں گے اور ابدی زندگی پالیں گے۔ نفس فانی ہے لیکن روح جو نفس کا عقلی حصہ ہے عالمگیر ہونے کی وجہ سے ابدی ہے۔ وہ لوگ جو روح کو ترقی دیتے ہیں بقائے دوام حاصل کر لیتے ہیں۔ وہ لوگ جو خالص عقل کے ذریعے علم تک پہنچتے ہیں وہ حقیقت کو پا لیتے ہیں جو خدا کا دوسرا نام ہے۔ وہ خدا تک پہنچتے ہی نہیں ہیں، اس کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔

ابن باجہ کے فلسفے سے لاطینی علمائے مدارس خصوصاً البرٹس میگنس اور سینٹ تھامس اکوئیناس بخوبی آگاہ تھے۔

ابن طفیل

اندلسی فلسفے کی تاریخ میں دوسری بڑی شخصیت ابوبکر ابن طفیل کی ہے جس کا نام لاطینی میں Abubacer ہے۔ وہ بیک وقت فلسفی، طبیب، ریاضی دان، شاعر اور سائنس کا عالم تھا۔ وہ غرناطہ کے قریب وادی آش میں غالباً ۱۱۱۰ء میں پیدا ہوا اور فلسفہ اور طب کی تعلیم اشبیلیہ اور قرطبہ میں حاصل کی۔ اس نے کچھ عرصہ غرناطہ میں طب کا پیشہ اختیار کیا اور پھر الموحد خلیفہ ابو یعقوب یوسف کے دربار سے جو فلسفہ اور سائنس کا قدر دان تھا بطور شاہی طبیب اور مشیر کے منسلک ہو گیا۔ جب ۱۱۸۳ میں خلیفہ کی وفات ہوئی تو ابن طفیل نے اس کے جانشین ابو یوسف یعقوب کے ہاں اپنی خدمات جاری رکھیں اور ۱۱۸۵ میں بڑی عمر کو پہنچ کر اس جہاں سے کوچ کیا۔

اس کا ایک رسالہ ''روح کے بارے میں'' ہے جواب ناپید ہے۔ اس کے علاوہ اس کی جو واحد تصنیف ہم تک پہنچی ہے وہ اس کی فلسفیانہ تمثیلی کہانی ''حی بن یقظان'' (زندہ پسر بیدار) ہے جو تصوف کے موضوع پر ابن سینا کی ایک کتاب کا بھی عنوان تھا، جس میں اس کی ''حکمت مشرقی'' شامل تھی۔ یہ حکمت مشرقی بذات خود ابن طفیل کی فلسفیانہ فکر کا محور ہے اور اس کی رائے میں اسے تصوف ہی سمجھنا چاہیے، باوجود اس امر کے کہ اکثر مسلم فلاسفہ بشمول ابن باجہ نے اس کے خلاف احتجاج کیا ہے۔ ان کے خیال میں عقلی سوچ بچار صوفیانہ تجربے سے بالکل الگ چیز ہے جس کے بارے میں خود اس کے رجال (صوفیہ) یہ کہتے ہیں کہ یہ ماورائے عقل اور ناقابل بیان ہے۔

ابن سینا کی اسی نام کی سادہ اور سپاٹ کہانی کے برعکس ابن طفیل کی ''حی بن یقظان'' ایک دلچسپ اور بھرپور تمثیلی داستان ہے جس کا ذیلی عنوان ہے ''اسرار الحکمۃ المشرقیہ'' (حکمت مشرق کے راز)۔ اسے بعض لوگوں مثلاً زرکلی نے اپنی کتاب ''الاعلام' میں ابن طفیل کی دوسری تصنیف بتایا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ حی بن یقظان میں ابن طفیل ایک خیالی داستان کے ذریعے عقلی اور صوفیانہ حکمت کی وحدت کا نظریہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اس کہانی میں مرکزی کردار حی ہے جو بحر ہند کے کسی غیر آباد جزیرے میں پیدا ہوتا ہے۔ ایک بیان کے مطابق وہ خدا کی قدرت سے از خود پیدا ہوتا ہے اور دوسرے بیان کے مطابق وہ قریب کے جزیرے میں رہنے والی ایک شہزادی اور اس کے عاشق کی ناجائز اولاد ہوتا ہے جسے وہ اپنے گناہ پر پردہ ڈالنے کے لیے اس ویران جزیرے میں پھینک دیتے ہیں۔ یہاں اسے پالنے والا کوئی نہیں ہوتا چنانچہ ایک ہرنی کو جس نے اپنا بچہ کھو دیا ہوتا ہے اس انسانی بچے پر ترس آتا ہے اور وہ اسے دودھ پلانے لگتی ہے۔ ہرنی کا دودھ پی کر وہ بڑا ہو جاتا اور پاؤں پاؤں چلنے لگتا ہے۔ اس کے سارے بدن پر بال ہیں اور وہ اپنے دوسرے ساتھیوں کی دیکھا دیکھی چار ٹانگوں کے بل چلتا ہے اور سیر و شکار میں مصروف رہتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ دوسرے جانوروں کے دانت اور پنجے اس قسم کے ہیں کہ جن سے وہ جانوروں کو چیر پھاڑ کر ان سے غذا حاصل کرتے ہیں لیکن وہ ان آلات و جوارح سے محروم ہے۔ البتہ اس کے پاس عقل کا ایک ایسا آلہ ہے جس سے دوسرے حیوان محروم ہیں' چنانچہ وہ اپنی صنعت گری سے حیوانات کے ان تمام آلات و جوارح کے جواب پیدا کرتا ہے اور پتھر اور لوہے سے ہتھیار بناتا ہے جن سے وہ شکار کرتا ہے' کھاتا پیتا اور درختوں کے پتے نوچ کر ان سے اپنا لباس تیار کرتا ہے۔ اسی اثناء میں اس کی ماں یعنی ہرنی یکا یک مر جاتی ہے۔ اس واقعے سے وہ بہت غمزدہ ہوتا ہے اور اس کی طبعیت کی وہ چستی اور چالاکی جاتی رہتی ہے اور وہ اس فکر میں غلطان رہنے لگتا ہے کہ مخلوق کے اندر وہ کون سی چیز ہوتی ہے جس کے ختم ہو جانے سے اس کا سارا جسم مردہ اور بے کار ہو جاتا ہے۔ ایک نوکیلے اور دھار دار پتھر سے جب وہ اس مردہ ہرنی کے جسم کی چیر پھاڑ کرتا ہے تو وہ یہ دیکھتا ہے کہ ایک زندہ وجود کے اندر دل ہی وہ مرکزی عضو ہے جس کے بے کار ہو جانے سے روح میں زندگی کا جوہر ختم ہو جاتا ہے، اگرچہ دیکھنے میں جسم اسی طرح رہتا ہے۔ پھر وہ کوؤں کو دیکھ کر یہ سیکھتا ہے کہ مردہ

جسم کو کس طرح دفن کیا جاتا ہے۔ ان سارے مشاہدات سے حی یہ جان لیتا ہے کہ ایک وجود کی موت اس وقت واقع ہوتی ہے جب روح اور جسم کی وحدت ختم ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد حی پرومیتھیس کی طرح آگ کا راز جان لیتا ہے اور زندگی کے فینا مینا کے ساتھ اس کا تعلق جوڑتا ہے۔ رفتہ رفتہ اجسام کی ساخت' ان کے فساد کے امکانات اور نباتات و حیوانات کی درجہ بندیاں' ان ساری چیزوں کے مشاہدات سے وہ ایک روحانی دنیا دریافت کر لیتا ہے۔ اٹھائیس برس کی عمر کو پہنچ کر حی اتنی ترقی کر جاتا ہے کہ وہ افلاک و سیارگاں کی دنیا پر غور کرنے لگتا ہے۔ ایسی دنیا جس میں کبھی بگاڑ نہیں پیدا ہوتا' جس میں کبھی خرابی واقع نہیں ہوتی اور یہیں سے اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ ان ساری دنیاؤں کا ایک پیدا کرنے والا ہونا چاہیے' لیکن کیا یہ دنیا ایک خاص وقت میں پیدا کی گئی یا یہ ہمیشہ سے ہے؟

وہ اس کا فیصلہ نہیں کر پاتا۔ اگرچہ اسے اس بات کا یقین ہے کہ مفروضہ چاہے کچھ بھی ہو' دنیا کا ایک پیدا کرنے والا ضرور ہے۔ اس کے بعد وہ اس پیدا کی ہوئی کائنات کی خوبصورتی اور نظم کے بارے میں سوچنے لگتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کو وجود میں لانے والا یقیناً کامل ہو گا بڑے علم والا' بڑی رحمت والا اور بڑی خوبیوں والا ہو گا۔ بلکہ اس میں کمال کی وہ ساری صفات ہونی چاہیں جس کے آثار اس ارضی دنیا میں پائے جاتے ہیں اور دوسری طرف وہ اس دنیا کی تمام خامیوں سے مبرا ہو گا۔

جب پینتیس سال کی عمر میں حی اس معاملے کی کھوج میں لگتا ہے کہ وہ وجود واجب کے علم تک کیسے پہنچا ہے جو بالکل ہی غیر مادی ہے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ یہ کسی جسمانی حس کے واسطے سے نہیں ہوا بلکہ یہ روح کے ذریعے ہی ممکن ہوا کہ وہ اس ذات برتر کو سمجھ سکا۔ نیز یہ کہ اس کی روح ہی خود اس کا جوہر ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر اسے یہ یقین حاصل ہوتا ہے کہ روح بلند مرتبہ ہے۔ یہ کون و فساد کی حالتوں سے آزاد ہے اور یہ کہ اس کی مکمل خوشی اور بہجت واجب الوجود کے ذکر میں پوری طرح جذب ہو جانے میں ہے۔ پھر ایک دروں بیں خود امتحانی کے عمل کے ذریعے وہ اپنی سہ پہلو فطرت کو دریافت کرتا ہے (۱) اپنے حیوانی ہیجانات اور میلانات کی وجہ سے وہ حیوانات کی دنیا سے میل کھاتا ہے (۲) اپنی روحانیت کی وجہ سے وہ آسمانی اجسام کے قریب ہے اور (۳) اپنی روح کی نجابت اور اس کی غیر مادی طبیعت کی وجہ سے وہ ذات واجب کے قریب ہے۔ چنانچہ اس کو تین فرائض بجا

لانے ہیں:

۱- حیوانات کی دنیا سے قرب کی وجہ سے اسے چاہیے کہ اپنی جسمانی ضرورتوں کی طرف توجہ دے لیکن صرف اس حد تک کہ یہ اسے خدا کے ذکر کے انتہائی مقصد کے قابل بنائے رکھے۔

۲- اپنی روحانی اور عقلی فطرت کی وجہ سے وہ کائنات کی خوبصورتی اور نظم پر طویل سوچ بچار کرے۔

۳- وہ چونکہ خدا کے قریب ہے اسے سمجھنا چاہیے کہ خدا کا ذکر عقل وخرد کے واسطے سے کافی نہیں ہے اس لیے کہ اس ذکر میں روح خود اپنی ذات یا اپنے ہونے کے شعور پر غالب نہیں آسکتی۔

حی سمجھتا ہے کہ جو انسان بھی اپنے مراقبے میں کمال کو پہنچنا چاہتا ہے اسے اپنے ہونے کے شعور پر قابو پانا چاہیے اور جذب کی اس حالت کو پہنچنا چاہیے جسے صوفیہ' غزالی کی طرح' فنا فی التوحید کہتے ہیں' ایک ایسا ادراک کہ حقیقت میں سوائے اس سچی ذات واحد کے کسی چیز کا وجود نہیں ہے اور یہ کہ کوئی بھی چیز ہو چاہے جسمانی یا روحانی' اپنے آپ میں درحقیقت کچھ بھی نہیں ہے۔ غزالی نے بھی یہی بات اپنی کتاب مشکوۃ الانوار میں کہی تھی جیسا کہ پہلے ذکر ہوا' تاہم حی کو خدا کی رحمت نے اس دلفریب چیز سے بچا لیا جس سے بعض صوفیہ مثلاً بسطامی اور حلاج نہ بچ سکے' یعنی یہ تصور کہ جذب کی حالت میں وہ خدا یا حقیقت صادقہ میں شامل ہو گئے تھے۔

اس طرح کی سوچ بچار نے حی کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے آئندہ طرز عمل کے لیے کوئی قواعد وضع کرے۔ چنانچہ اس نے اپنی جسمانی ضرورتوں کو ناگزیر حد تک محدود کر لیا۔ وہ پھل اور سبزیاں کھانے اور صرف ضرورت کے وقت حیوانی خوراک استعمال کرنے لگا۔ وہ جہاں تک ممکن ہوتا روزے سے رہتا۔ اس نے یہ فیصلہ کیا کہ حیوانات کی کوئی بھی قسم اس کی وجہ سے معدوم نہیں ہونی چاہیے۔ اس نے جسمانی صفائی اختیار کی' اپنی حرکات و سکنات میں اجسام فلکی کی طرح ہم آہنگی پیدا کی۔ اس طرح کے اقدامات سے اس کی عقل رفتہ رفتہ مادیات سے گزر کر عالم روحانیت میں سرگرم رہنے لگی۔ اسی حالت میں اس پر عالم کے قدیم ہونے کا انکشاف ہوا' خدا کی ذات و صفات کے متعلق اس کی معلومات میں

وسعت پیدا ہونے لگی۔ لیکن اس سب کچھ کے باوجود اس کی عقل اب بھی سراپا حیرت میں رہتی تھی۔ اتفاقاً ایک روز جب وہ اپنے غار میں بیٹھا رازِ ہستی کے مسئلے میں سرگرداں تھا، اس پر جاگنے اور سونے کے درمیان میں ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ کچھ دیر کے لیے اس کی چشم بصیرت سے پردے اٹھ گئے اور وہ ملا اعلیٰ کی سیر کرنے لگا۔ یہ شہود کی نئی لذت تھی جس سے وہ آشنا ہوا تھا۔ اب اس کو ہر دم اس حالت کے پھر سے طاری ہونے کا انتظار رہنے لگا اور بہت سوچ بچار کے بعد اس نے یہ جانا کہ اگر جسمانی خواہشات سے پرہیز کیا جائے تو روحانیت میں ترقی کے باعث یہ کیفیت اکثر طاری ہونے لگے گی، چنانچہ اس نے اس طرز زندگی کو اپنا لیا اور اسے صوفیانہ وجد میں لذت محسوس ہونے لگی۔

اس فلسفیانہ تمثیل کے دوسرے حصے میں ابن طفیل اسلامی فلسفے کے دوسرے مسئلے سے نمٹتا ہے جس نے کندی کے زمانے سے ہی فلاسفہ اور متکلمین کو مشکل میں ڈال رکھا تھا۔ یعنی وحی اور عقل یا فلسفے اور مذہب کا رشتہ۔ اس تمثیل کے مطابق پاس کے ایک آباد جزیرے میں دو نوجوان ابسال اور سلمان نامی رہتے ہیں جنہوں نے رائج الوقت مذہب اختیار کر رکھا ہے۔ ان میں سے ابسال سوچ بچار کرنے اور مذہبی صداقت کے باطنی معانی کا سراغ لگانے میں مصروف رہتا ہے جبکہ سلمان یہ سمجھتا ہے کہ انسان کو مذہبی سچائی کے خارجی پہلو تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ ایک دن کامل تنہائی کی تلاش میں ابسال حیّ کے جزیرے میں آ نکلتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ یہ جزیرہ غیر آباد ہوگا، لیکن یہاں اس کی ملاقات حیّ سے ہو جاتی ہے جو اسے حیوان نما انسان لگتا ہے اور کوئی بولی نہیں بول سکتا۔ رفتہ رفتہ جب ان میں موانست بڑھتی ہے تو ابسال اسے بولنا سکھاتا ہے اور وہ دونوں آپس میں باتیں کرنے لگتے ہیں۔ ابسال قدرت کی اس مخلوق (حیّ) کو بتاتا ہے کہ مذہب کیا ہے اور قرآن کیسی کتاب ہے اور قرآن کا تصور خدا، اس کے فرشتوں اور اس کے پیغمبروں اور روز جزا کے بارے میں کیا ہے جسے سن کر حیّ اپنی خود ترقی یافتہ عقل سے فوراً جان لیتا ہے کہ یہ سب صداقتیں ہیں۔ لیکن وہ پہلے پہل اس بات کی حکمت نہیں سمجھ سکتا کہ خدا اور آخرت کی زندگی کے بارے میں قرآن مجاز و استعارہ کی زبان میں کیوں بات کرتا ہے اور وہ انسان کو ایک دنیوی زندگی بسر کرنے کی کیوں اجازت دیتا ہے، ایسی اجازت جو اسے سچائی کے راستے سے دور لے جا سکتی ہے۔ اپنے دل میں ایک تمنا اور امید لیے ہوئے وہ ابسال کی معیت میں اس آباد

جزیرے کی طرف جا نکلتا ہے جس پر سلمان کا حکم چلتا ہے اور رسم و رواج کے بوجھ تلے پسے ہوئے لوگوں کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتا ہے۔ وہ بہت کوشش کرتا ہے کہ خالص تصورات کے ذریعے لوگوں کے ذہن روشن کرے لیکن بالآخر وہ دیکھتا ہے کہ یہ تصورات ان کی ذہنی سطح سے بہت بلند ہیں۔ اسے اس وقت پیغمبر کی اس حکمت کا پتا چلتا ہے کہ بجائے لوگوں کو پوری روشنی دکھانے کے اس نے ان کو یہ حقائق ایسی زبان میں بیان کیے کہ وہ انہیں سمجھ سکیں اور محسوس کر سکیں۔ چنانچہ وہ اپنے غیر آباد جزیرے پر واپس آ گیا اور یہاں غور و فکر میں پوری طرح جذب ہو گیا۔

اپنی اس تمثیل میں ابن طفیل تین طرح کے کردار ہمارے سامنے لاتا ہے ایک حی، دوسرا ابسال اور تیسرا سلمان! ان میں سے ایک فلسفی ہے جو اپنی فطری استعداد اور سوچ بچار اور نفی ذات کے ذریعے اوپر کی روشنی پا لیتا ہے۔ وہ قدم بہ قدم ترقی کرتا ہوا پہلے عقل فعال کے ساتھ اور اس کے بعد خود ذات بالا و برتر کے ساتھ رشتہ اتحاد میں منسلک ہو جاتا ہے' یہ 'خود حی ہے' دوسرا ابسال کی طرح ایک متکلم ہے جسے فکر و تعمق کرنے کی عادت ہے اور جو قرآن کی مجازی زبان کو عقل کی اصطلاح میں بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے اور تیسرا راسخ نظریات رکھنے والا وہ شخص ہے جو روایتی عقائد میں یقین رکھتا ہے اور مذہبی عبادات اور رسومات پابندی سے ادا کرتا ہے۔ اس شخص کا نمائندہ سلمان ہے جو قریب کے جزیرے کا حاکم ہے۔ یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ قرآن کے حقائق کو ابسال کی نگاہیں پوری طرح اس وقت دیکھتی ہیں جب وہ حی سے آ کے ملتا ہے اور اس کے ساتھ تبادلہ خیالات کرتا ہے۔ اس سے یہ امر وضاحت کے ساتھ سامنے آتا ہے کہ مذہب کے لیے فلسفے کی اہمیت کیا ہے۔ اس کتاب سے بہر حال یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ انسان اپنے آپ کے ساتھ تنہا رہ کر صرف نیچر کے ذرائع کو کام میں لا کر اور معاشرے سے کوئی مدد لیے بغیر ترقی کر کے صداقت علیا تک پہنچ سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کے اندر ایسا کرنے کی صلاحیت موجود ہو۔ قرآن اور حدیث کی صداقت پر خالص عقلی اعتبار سے غور و فکر ہو سکتا ہے' لیکن یہ بات ان پڑھ عوام سے دور رکھنی چاہیے جن کا کام سوچنا نہیں بلکہ ماننا اور اتباع کرنا ہے۔ دراصل یہ نظریہ ابن باجہ کے موقف کی بازگشت ہے جو بعد میں موحد خلفاء کے تحت سرکاری موقف سمجھا جانے لگا۔

ابن طفیل کی اس کہانی کا مرکزی دھارا نوفلاطونیت ہی ہے۔ البتہ اس میں بعض عناصر

نوفیثا غورثیت کے اور بعض جین مت اور زرادشتی مذہب کے بھی ملتے ہیں۔ فیثا غورثیت کا اثر یہ ہے کہ حی گوشت نہیں کھاتا اور سبزیوں پر گزارا کرتا ہے۔ پرہیز گاری اور جسمانی پاکیز گی اختیار کرتا ہے اور اپنی حرکات وسکنات کو اجرام فلکی کی حرکات کا تابع کرتا ہے۔ جین مت اور بدھ مت کے پیروؤں کی طرح وہ صرف سبزیاں کھاتا ہے اور نہ صرف حیواناتی زندگی بلکہ نباتاتی زندگی کا بھی بہت خیال رکھتا ہے۔ وہ پکے ہوئے پھل کھاتا ہے اور گٹھلیاں اور بیج زمین میں پھینک دیتا ہے کہ وہ پودے اور درخت پھر سے اگ آئیں اور ان کی کمی واقع نہ ہو۔ حی کو زندگی کا پہلا تجربۂ حیرت آگ کو دیکھ کر ہوتا ہے اور اسے وہ ہمیشہ جلتا ہوا رکھتا ہے۔ ان تمام باتوں سے لگتا ہے کہ ابن طفیل نے اپنی فکر میں اجتماع نقیضین (Syncretism) اور انتخابیت کے رویوں کو اپنانے کی کوشش کی جو درحقیقت تمام مسلم فلاسفہ کے نظام ہائے فکر کے نمایاں عناصر تھے۔

اگر ہم فلسفے کے نقطہ نظر سے بات کریں تو ابن طفیل کی یہ تمثیلی داستان اس کے نظریہ علم کا پرذکاوت بیان ہے جو ایک طرف ارسطو کو نوفلاطینیوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنا چاہتا ہے اور دوسری طرف غزالی کو ابن باجہ کے ساتھ کھڑا کرنا چاہتا ہے۔ غزالی جیسا کہ معلوم ہے کہ عقیدتاً ارسطو کی عقلیت کا سخت نقاد تھا، لیکن ابن باجہ سرتاپا ارسطوئی تھا۔ ابن طفیل نے بیچ کی راہ اختیار کرکے ان دونوں کے درمیان جو خلیج تھی اسے پاٹنے کی کوشش کی۔ چنانچہ اپنی عقلیت پسندی میں تو وہ غزالی کے مقابلے میں ابن باجہ کی طرفداری کرتا ہے اور تصوف کے لیے عقلیت کو لازم سمجھتا ہے اور بطور صوفی کے وہ ابن باجہ کے مقابلے میں غزالی کی حمایت کرتا ہے اور عقلیت کے لیے تصوف کو ضروری سمجھتا ہے۔ بے خودی اور سرمستی عرفان کی سب سے اعلیٰ صورت ہے، لیکن اس عرفان تک پہنچنے کے لیے پہلے عقل وخرد کی اصلاح اور اس کے بعد زہد وریاضت سے روح کی تطہیر لازمی مراحل ہیں۔ غزالی اور ابن طفیل کے راستے جزوی طور پر ایک سے ہیں، لیکن غزالی کے بخلاف ابن طفیل کے وجد وسرمستی میں نوفلاطونیت کا سا انداز ہے۔ غزالی اپنے دینی اور صوفیانہ موقف پر قائم رہتے ہوئے وجد کو مشاہدہ خداوندی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ لیکن فلسفی ابن طفیل کے لیے مشاہدہ الٰہی سے عقل فعال سامنے آتی ہے اور اس کے ساتھ نوفلاطونی سلسلۂ اسباب جو مختلف عناصر تک نیچے جا کر پھر اسی عقل فعال کی طرف لوٹتا ہے۔

ابن طفیل کے بہت سے بنیادی عقائد اس کی کہانی حی بن یقظان سے کافی وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں۔ کائنات کی پیدائش کے بارے میں فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان اختلاف رہا ہے اور ان دونوں کا نقطہ نظر اس بارے میں صاف اور واضح ہے۔ لیکن ابن طفیل اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کائنات نہ ازلی ہے اور نہ یہ ایک خاص وقت میں پیدا ہوئی ہے اس لیے کہ اگر کہا جائے کہ خدا اور کائنات دونوں ازلی ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اول الذکر یعنی خدا موخر الذکر یعنی کائنات کا سبب ہو؟۔ یہاں ابن طفیل ابن سینا کے تتبع میں کہتا ہے کہ ازلیت دو طرح کی ہوتی ہے ایک جوہر میں اور دوسری زمان میں، چنانچہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا اپنے جوہر کے اعتبار سے تو کائنات پر سبقت رکھتا ہے لیکن وقت کے اعتبار سے نہیں! اس کی مثال وہ اس طرح دیتا ہے کہ اگر مٹھی میں کوئی چیز بند کر کے مٹھی کو گھمایا جائے تو وہ چیز ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ہی حرکت کرے گی، لیکن اس کی حرکت لازماً ہاتھ کی حرکت کے تابع ہو گی۔ ہاتھ کی حرکت تو اس کے جوہر سے پیدا ہوتی ہے اور چیز کی حرکت ہاتھ کی حرکت سے مستعار ہوتی ہے، اگرچہ وقت کے اعتبار سے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے پہلے نہیں ہوتا۔

رہا کائنات کا خدا کے ساتھ ہم دوام (Co-eternal) ہونے کا معاملہ تو ابن طفیل ایک صوفیانہ انداز میں کہتا ہے کہ کائنات خدا سے الگ کوئی چیز نہیں۔ الوہی جوہر کو نور کے معنی میں لیتے ہوئے جس کی لازمی صفت دائمی اشراق اور ظہور ہے، جیسا کہ غزالی کا ایمان تھا، وہ کائنات کو خدا کا اپنا جوہر اور اس کے نور کا ایسا سایہ قرار دیتا ہے جس کا کوئی زمانی آغاز یا انجام نہیں ہے۔ یہ کبھی پوری طرح تباہ نہیں ہو گی جیسا کہ روز قیامت کے عقیدے سے متبادر ہوتا ہے۔ اس میں جو بگاڑ پیدا ہو گا وہ دراصل اس کی قلب ماہیت ہو گی جس سے وہ ایک دوسری شکل اختیار کرے گی، نہ کہ اس کا مکمل فنا۔ کائنات کو کسی نہ کسی صورت میں جاری رہنا چاہیے۔ اس لیے کہ اس کا فنا اس اعلیٰ صوفیانہ صداقت کے ساتھ لگا نہیں کھاتا کہ الوہی جوہر کی فطرت ایک دائمی اشراق اور ظہور ہے۔

ابن طفیل کا نظریہ علم کیا ہے؟ وہ کہتا ہے کہ انسان کی روح اپنی پہلی حالت میں ایک صاف سلیٹ کی طرح تھی اور اس میں خدا کا تصور شروع سے ہی رکھ دیا گیا تھا۔ لیکن اس تصور کو واضح اور صریح صورت میں لانے کے لیے ہمیں ایک صاف ذہن کے ساتھ جس میں

نہ کوئی طرفداری ہو اور نہ تعصب' ابتدا کرنی چاہیے۔ معاشرے کے تعصّبات اور پہلے سے موجود میلانات اور آراء سے آزادی ہر طرح کے علم کے لیے شرط اولین ہے اور تمثیلی کہانی میں جو یہ دکھایا گیا کہ حی ایک غیر آباد جزیرے میں اپنے آپ پیدا ہوا یا لا کے ڈال دیا گیا تو اس کا اشارہ اسی حقیقت کی طرف ہے۔ جب ماحول کے اثرات سے آزادی حاصل ہو جائے تو تجربہ' تعقل و تدبر اور وجد و بے خودی روح میں مضمر صداقت کا مشاہدہ کرانے میں اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طرح کے مشاہدے کے لیے صرف روح کا انضباط کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ حواس کی اور عقل کی تربیت بھی ضروری ہے۔ ایک طرف تجربے کی عقل کی ساتھ ہم آہنگی (کانٹ) اور دوسری طرف عقل کی وجدان کے ساتھ ہم آہنگی (برگساں اور اقبال) ابن طفیل کے نظریہ علم کا نچوڑ ہیں۔

اخلاقیات پر بات کرتے ہوئے ابن طفیل کہتا ہے کہ نہ زمینی زندگی کا سکھ چین اور نہ اس دنیا میں خدا کا خلیفہ ہونے کی پوزیشن' بلکہ صرف خدا کے ساتھ کامل اتحاد اخلاقیات میں خیر اعلیٰ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان جسم' روح اور غیر مادی جوہر کا ایک عجیب امتزاج ہے جس کی وجہ سے وہ بیک وقت حیوانات' ملکوتی اجسام اور خدا سے مشابہت رکھتا ہے۔ انسانی وجود کی ان تین حالتوں اور ان کے فرائض کا ذکر اوپر آ چکا۔ اس لیے یہاں اسے دہرانے کی ضرورت نہیں۔

مذہب اور فلسفے کے بارے میں ابن طفیل کی رائے بالکل واضح اور دوٹوک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب الوہی دنیا کو عوامی اور سادہ علامات کی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اس میں تشبیہات' استعارات اور تجسیمی تصورات کی بہتات ہے' تاکہ یہ ساری باتیں ٹھیک طرح عوام کی سمجھ میں آئیں' ان کے نفوس میں خواہشات اور امنگیں پیدا کریں اور اس طرح انہیں نیکی اور اخلاقی زندگی کی طرف راغب کریں۔ دوسری طرف فلسفہ مخفی اور محرمانہ سچائی کی ایک نوع ہے۔ یہ مذہب کی مادی علامات کی تعبیر خالص تصورات اور پیکروں میں کرنا چاہتا ہے جو ایک ایسی حالت کو جا پہنچتا ہے جہاں الوہی جوہر اور اس کا عرفان ایک ہو جاتے ہیں۔

ابن طفیل کا رسالہ ''حی بن یقظان'' مغرب میں کئی نسلوں تک اتنا مقبول رہا کہ اسے قرون وسطی کی غیر معمولی کتابوں میں سے ایک تسلیم کیا گیا اور اس کے ترجمے عبرانی' لاطینی' انگریزی' ولندیزی' فرانسیسی' ہسپانوی' جرمن اور روسی زبانوں میں ہوئے۔ آج بھی اس

رسالے میں دنیا کی دلچسپی کم نہیں ہوئی اور اس کے نئے نئے ایڈیشن نکلتے رہتے ہیں۔ مغرب میں اس کے اثرات کا بعض لوگوں نے کھوج لگایا ہے اور علاوہ دوسری باتوں کے ان کا خیال ہے کہ ڈینیل ڈیفو کے مشہور انگریزی ناول ''رابنسن کروسو'' پر اس کا واضح اثر ہے۔

ابن طفیل کے تلامذہ میں دو نام مشہور ہوئے: ابو اسحاق بطرجی اور ابوالولید ابن رشد۔ ابن طفیل نے علم ہیئت میں اپنی سربراہی بطرجی کے واسطے سے قائم رکھی۔ جس کے نظریہ حرکت لولابی (Spiral motion) میں خلافِ بطلیموس مسلم تحریک اپنے عروج کو پہنچ گئی۔ فلسفے اور طب میں اس نے ابن رشد کی صورت میں اپنا غلبہ قائم رکھا' جس کی عقلیت پسندی یورپ کے مکاتب میں جنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی اور ان کے ذہنوں پر اس کی گرفت تین صدیوں تک قائم رہی۔

ابن رشد

اندلسی فلسفے کی سب سے بڑی شخصیت کوئی شک نہیں کہ ابوالولید محمد ابن احمد ابن رشد ہی تھا، جو لاطینی میں Averroes کے نام سے جانا جاتا ہے۔ مشہور اطالوی شاعر دانتے نے اپنی کتاب ''طربیہ خداوندی' ('انفرنو' چہارم ۱۴۴) میں اس کے لیے ''شارح'' کا لقب استعمال کیا ہے، اس لیے کہ وہ فلسفے کی تاریخ میں ارسطو کی تصانیف کا سب سے بڑا شارح تھا۔ ابن رشد کے ساتھ اقلیدس' بطلیموس' بقراط' جالینوس اور ابن سینا کا ذکر کر کے دانتے نے ان سب کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

ابن رشد ۱۱۲۶ میں قرطبہ میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق علماء اور فقہاء کے ایک اعلیٰ خاندان سے تھا اور اس کا دادا اور والد قرطبہ کے قاضی رہے تھے۔ اس نے متعدد اساتذہ سے عربی زبان و ادب' حدیث' فقہ' منطق' فلسفہ' علم ہیئت اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ حدیث میں وہ امام مالک کی مؤطا بہت پڑھا کرتا تھا حتی کہ وہ اسے حفظ ہو گئی۔ وہ تقریباً چالیس برس کا تھا جب ابن طفیل نے جو اس کا دوست اور مشیر تھا اس کا تعارف مراکش میں خلیفہ ابو یعقوب یوسف سے کرایا، جو بہت علم دوست تھا اور ارسطو کی تصانیف کے مطالعے کا بے حد شوق رکھتا تھا۔ ابن رشد جب خلیفہ کے سامنے گیا تو خلیفہ نے فلاسفہ کے بارے میں اس سے سوال کیا کہ عالم کے بارے میں ان لوگوں کا نظریہ کیا ہے۔ کیا یہ ازلی ہے یا حادث ہے؟ یہ سن کر

ابن رشد بہت گھبرایا اور خوفزدہ ہوا، اس لیے کہ فلسفہ اس زمانے میں عام طور پر ایک ناپسندیدہ اور خطرناک علم سمجھا جاتا تھا۔ اس پر خلیفہ نے اس کی گھبراہٹ کی وجہ بھانپتے ہوئے اسے تسلی دی اور ابن طفیل کی طرف متوجہ ہوا اور اس سوال کے بارے میں' جو اس نے پوچھا تھا بات کرنے لگا کہ اس ضمن میں افلاطون' ارسطو اور دوسرے فلاسفہ کا نظریہ کیا ہے۔ خلیفہ پھر ابن رشد کی طرف متوجہ ہوا اور اس سے کہا کہ دراصل وہ اس سے ایک بڑا کام لینا چاہتا ہے اور وہ کام یہ ہے کہ وہ فلسفے کو آسان طریقے سے سمجھائے اور ارسطو کی اصل فکر کی ایک واضح اور ٹھیک ٹھیک شرح لکھے۔ ابن رشد کو اس کام پر آمادہ کرنے کے لیے خلیفہ نے اسے ۱۱۶۹ میں اشبیلیہ کا قاضی مقرر کر دیا۔ دو سال بعد ترقی پا کر وہ قرطبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا اور ۱۱۸۲ میں مراکش کے دربار کے شاہی طبیب کا عہدہ بھی اس کے سپرد ہوا۔ جب ۱۱۸۴ میں خلیفہ ابویوسف یعقوب ''المنصور'' اپنے والد کا جانشین ہوا تو ابن رشد کو خلیفہ کی سرپرستی اسی طرح حاصل رہی، لیکن اس پر دس سال بھی نہ گزرے تھے کہ عوام کے دباؤ اور سیاسی سازشوں کے نتیجے میں وہ خلیفہ کی نظر اعتبار سے گر گیا۔ چنانچہ اسے دربار سے رخصت کر دیا گیا، فلسفے کے موضوع پر اس کی سب کتابیں جلا دی گئیں اور ۱۱۹۵ میں اس پر مختلف ملحدانہ عقائد کا الزام لگا کر اسے الیسانہ (Lucena) میں جلاوطن کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی فلسفے اور سائنسی علوم کی تعلیم پر (ماسوا طب اور ہیئت کے) پابندی لگا دی گئی۔ لیکن ابن رشد کی یہ جلاوطنی زیادہ عرصہ نہ رہی۔ اس کے بارے میں جو حکم صادر ہوا تھا' وہ دو سال بعد ہی واپس لے لیا گیا۔ خلیفہ نے اسے بےقصور قرار دیا اور فلسفے کا مطالعہ پھر سے شروع کر دیا۔ مراکش واپس آ کر بالآخر بہتر برس کی عمر میں ابن رشد نے ۱۱۹۸ میں انتقال کیا اور شہر کے قریب ہی باب تغزوت کے باہر مدفون ہوا۔ غالباً اس سے کسی کو انکار نہیں ہوگا کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی مسلم فلسفے کا باب ہمیشہ کے لیے بند ہو گیا۔

فلسفہ' طب اور الٰہیات کے موضوعات پر ابن رشد نے بہت کثرت سے لکھا اور اس کی تصانیف فارابی اور ابن سینا کی تصانیف سے' جو مشرق میں اس کے دو واحد ہمسر تھے' کم نہ تھیں۔ لیکن وہ ان دونوں سے تین بنیادی امور میں فائق دکھائی دیتا ہے۔ اول یہ کہ اس نے ارسطو کی جو شرح لکھی اور اس کے افکار کی جو تعبیر کی وہ زیادہ جامع اور مکمل ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نے اپنی دو اہم تصانیف میں (جن میں سے صرف ایک بچ گئی ہے) فقہ پر قابل

قدر کام کیا۔ تیسرے یہ کہ علم کلام کے موضوع پر اس نے اہم تصنیفات چھوڑیں۔

جہاں تک پہلے امر کا تعلق ہے اس نے سیاسیات کو چھوڑ کر ارسطو کی تمام تصانیف پر بہت مفصل شرحیں لکھیں۔ ''سیاسیات'' کسی وجہ سے عربی زبان میں اس جدید زمانے سے قبل منتقل نہ ہوئی۔ طبیعیات' مابعد الطبیعیات De Anima , De coelo اور Analytica Posteriora پر ابن رشد نے جو شرحیں لکھیں وہ تین سطحوں پر لکھیں: مفصل شرح یا تفسیر اونچے درجے کے طلبہ کے لیے' مختصر شرح یا تلخیص اوسط درجے کے طلبہ کے لیے اور خلاصہ یا جامع مبتدی لوگوں کے لیے۔ ان کے ساتھ افلاطون کی ''جمہوریت'' کی شرح کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ اس آخری شرح کا عبرانی ترجمہ باقی رہ گیا ہے جبکہ باقی تمام تصانیف لاطینی زبان میں موجود ہیں اور ان میں سے کچھ عربی زبان میں بھی موجود ہیں۔

علم کلام کے موضوع پر ابن رشد کی اصل تصانیف میں ''تہافت التہافت'' (غزالی کی بے ربطی فلاسفہ کی بے ربطی) ''فصل المقال فیما بین الشریعۃ والحکمۃ من الاتصال'' (شریعت و فلسفے کی موافقت پر قول فیصل) اور ''الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ'' (ملت کے عقائد پر دلائل کے اسالیب کا بیان)۔ ان میں سے پہلی تصنیف میں غزالی نے فلسفے پر جو حملہ کیا تھا ابن رشد اس کا بھرپور جواب دیتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ مشرق میں ارسطو کے فلسفے کے ان دو بڑے ترجمانوں کے بارے میں بھی اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے، جن کو غزالی نے اپنے حملے میں نشانہ بنایا تھا، یعنی فارابی اور ابن سینا۔ دوسری دو کتابوں میں وہ اشعری علم کلام پر ایک مبسوط حملہ کرتا ہے۔ مرکزی مسئلہ جس سے یہ دونوں کتابیں بحث کرتی ہیں' فلسفے اور مذہب کا باہمی تعلق ہے۔ کندی کے نزدیک جیسا کہ اوپر ذکر ہوا فلسفے اور مذہب میں کامل ہم آہنگی ہے۔ فارابی اور ابن سینا کے نزدیک وہ ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت تو رکھتے ہیں لیکن ایک خاص حد تک۔ اس کے برخلاف غزالی کے نزدیک مذہب (یعنی اسلام) اور فلسفے (یعنی نوفلاطونیت) کے درمیان جو فرق اور امتیاز ہے وہ کسی صورت میں دور نہیں کیا جا سکتا۔

ابن رشد کے فلسفے میں مسلم فکر ایک خاص سمت میں اپنے عروج کو پہنچ گئی' یعنی ارسطو کو سمجھنے میں۔ کندی سے لے کر آگے جتنے بھی مسلم فلاسفہ ہوئے انہوں نے ارسطو کے نظام کو سمجھنے کی کوشش کی۔ لیکن ان میں سے اکثر اس میں کامیاب نہ ہو سکے، اس لیے کہ وہ ارسطو

کی ایسی تصانیف سے بہک کر ایک طرف نکل گئے، جو مشکوک تھیں اور غلطی سے اس سے منسوب کی گئی تھیں۔ دراصل وہ نوفلاطونی تصنیفات تھیں جنہیں وہ ارسطو کی سمجھ کر پڑھتے رہے۔ ابن رشد تک آتے آتے ارسطو کی بہت سی تصانیف عربی ترجموں کی صورت میں دستیاب ہو گئی تھیں، چنانچہ بہت سی نام نہاد ارسطوئی تصانیف کا جعلی ہونا سامنے آ گیا تھا۔ اس بنا پر ابن سینا اور ابن رشد کے درمیان اصل فرق اس وجہ سے پڑا کہ مؤخر الذکر کو ارسطو کا صاف اور بے میل فہم حاصل تھا۔

ابن رشد جو ایک طرح سے فلسفیانہ اور مذہبی دونوں طرح کی صداقتوں کی یکسانیت کا قائل تھا، اس بات میں یقین رکھتا تھا کہ ان کے درمیان جو اختلافات بھی ہیں انہیں دور کیا جا سکتا ہے، اگر ہم پہلا قدم یہ اٹھائیں کہ سورہ آل عمران ۳ کی آیت ۷ پر عمل کریں (وہی تو ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس کی بعض آیتیں محکم ہیں اور وہی اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں......) اور واضح طور پر محکمات اور متشابہات میں تمیز کریں۔ ایسے سوالات جن کے بارے میں متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان پے در پے مباحثات چلے آتے تھے، ابن رشد کے نزدیک ان کا مرکز قرآن کی یہی متشابہ آیات تھیں۔ عام لوگوں کی اکثریت ان کے لفظی معنی لیتی تھی اور اشاعرہ ان کی تعبیر بے لچک انداز میں اس طرح کرتے تھے کہ وہ لفظی معنوں سے زیادہ دور نہیں ہوتی تھی، جیسا کہ ان کے نظریہ بلا کیف یا لاادری رویے سے متبادر ہوتا تھا۔ ان مباحثات سے پیدا ہوئے تنازعوں کے حل کی صورت ابن رشد کی رائے میں یہ تھی کہ تاویل کے ضابطوں کی پابندی کی جائے، جس کی قرآن تاکید کرتا ہے اور جس طرح فقہ کے معاملے میں قدیم مسلم علماء کرتے تھے۔ قرآن کی متشابہ آیات کی تفسیر کے اہل کون ہونے چاہئیں؟ ابن رشد کو قرآن کی اس آیت کے مطالعے سے جس میں خدا اور "راسخون فی العلم" کا حوالہ دیا گیا ہے، یہ یقین تھا کہ صرف فلاسفہ ہی ایسی آیات کی صحیح تعبیر کر سکتے ہیں۔

مثلاً ان آیات پر غور کیجئے جو الاعراف ۷:۵۴، البقرۃ ۲:۲۹، یونس ۱۰:۳۰ میں ہیں جن میں خدا کے عرش پر متمکن ہونے کا ذکر آتا ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ عوام ان آیات کو لفظی معنوں میں لیتے ہیں، جبکہ اشاعرہ اپنی مشروط عقلیت کے باوجود ان ظاہر پرستوں سے آگے نہیں جاتے اور ہم پر زور دیتے ہیں کہ ہم ان کی سچائی میں بلا کیف (یعنی کیسے کا سوال کیے بغیر) ایمان لے

آئیں۔ مالک ابن انس جیسے اوائل فقہاء نے یہی موقف اختیار کیا تھا۔ اس نے کہا کہ خدا کا عرش پر بیٹھنا تو قرآن کی رو سے حقیقت ہے لیکن اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔

ابن رشد اس کے بعد اپنا خیال ظاہر کرتا ہے کہ تعبیر کے طریقوں کے استعمال سے جو اجتناب برتا جاتا ہے اس کی اصل وجہ یہ خیال ہے کہ ان طریقوں کا استعمال قیاس کے ساتھ جڑا ہوا ہے جو دوسری قوموں مثلاً یونانیوں نے ایجاد کیا تھا۔ کئی صدیاں پہلے کندی کی طرح ابن رشد بھی غیر ملکیوں سے اس نفرت کا پرچار کرنے والوں کے خلاف ہاتھ میں لٹھ لے لیتا ہے اور زور دے کر کہتا ہے کہ چونکہ فلسفہ موجودات کے مطالعے کا نام ہے' جہاں تک وہ اپنے خالق کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ہمیں قرآن میں نہ صرف تاکید کی جاتی ہے بلکہ ہم پر زور دیا جاتا ہے کہ ہم موجودات پر غور کریں جو ہو بہو فلسفے کا مقصد ہے۔ یہاں ابن رشد قرآن کی آیات الحشر ۵۹:۲ اور الاعراف ۷:۱۸۴ کا حوالہ دیتا ہے جن میں غور کرنے اور عبرت پکڑنے کے لیے کہا گیا ہے۔ جہاں تک قدماء کے ان دلائل کا تعلق ہے جو وہ موجوذات کے بارے میں دیتے ہیں ابن رشد کہتا ہے کہ ہمارا فرض بنتا ہے کہ ہم احتیاط اور انصاف کے ساتھ ان کا جائزہ لیں۔ اگر ہمیں معلوم ہو کہ وہ صحیح برہان کے مطابق ہیں تو ہمیں ان کو قبول کر لینا چاہیے' ان سے ہمیں خوش ہونا چاہیے اور انکا (یعنی قدماء کا) کھلے دل سے شکریہ ادا کرنا چاہیے اور اگر وہ برہان کے مطابق نہیں ہیں تو ہمیں ان کی طرف توجہ دلانی چاہیے، ان سے خبردار کرنا چاہیے اور ان لوگوں کو معاف کر دینا چاہیے' اس لیے کہ انہوں نے کوشش تو کی لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔

ابن رشد کی تصنیف ''تہافت التہافت'' (بے ربطی کی بے ربطی) فلسفہ اور کلام کے درمیان مناظرے کی ایک بڑی کلاسیک ہے۔ اس میں ابن رشد غزالی کے ان بیس سوالات یا اعتراضات میں سے ہر ایک کا باریک بینی سے تجزیہ کرتا ہے جو اس نے ارسطو سے متاثر مسلم فلاسفہ کے خلاف عائد کیے تھے۔ ان میں سے تین سوالات کے متعلق غزالی کا خیال تھا کہ وہ خاص طور پر قابل ملامت و مذمت ہیں۔ عالم کی ازلیت' خدا کے علم جزئیات سے انکار اور قیامت کے روز حشر اجساد۔

عالم کی ازلیت: غزالی کے دلائل کو رد کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان جو نزاع ہے وہ خلاصۃً لفظی اور الفاظ کے مفاہیم سے متعلق (Semantic) ہے۔ اس

لیے کہ اگر ہم عالم کی ازلیت کو مثال کے طور پر لیں، ہم دیکھیں گے کہ تین قسم کی وجودی حقیقتیں (Entities) ہیں جن کے گرد یہ نزاع گھومتی ہے: خدا، خاص اعیان اور کائنات بحیثیت مجموعی۔ پہلی اور دوسری کیفیت کے بارے میں طرفین کے درمیان اتفاق ہے، لیکن تیسری کے بارے میں اختلاف ہے۔تاہم یہ اختلاف بھی اتنا بنیادی نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے فلاسفہ پر جو کفر کا فتوی لگایا گیا اس کا کوئی جواز ہو۔ اس لیے کہ اگر ہم ارسطو اور اس کے مسلم متبعین کے نظریے کا تجزیہ کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خدا کے بخلاف، عالم کے بارے میں انہوں نے یہ نہیں کہا کہ یہ حقیقی معنوں میں ازلی و ابدی ہے۔ اس لیے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ خدا کی طرح اس کے پیچھے بھی کوئی علت (Cause) نہیں ہے، جس کا کہ فلاسفہ انکار کرتے ہیں۔ نہ یہ حقیقی معنوں میں محدث (Temporal) ہی ہے ورنہ وہ قابل فساد (Corruptible) ہوگی۔ ابن رشد اس نظریے کی تصدیق خود قرآن میں پاتا ہے جس کی سورہ ہود ۱۱ کی آیت میں آتا ہے" وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں پیدا کیا اور (اس وقت) اس کا عرش پانی پر تھا"۔ اس آیت سے یہ ماخوذ ہوتا ہے کہ عرش اور پانی اور وقت جو ان کے دورانیے کا پیمانہ ہے، ازلی ہیں، اسی طرح قرآن میں آتا ہے کہ عالم کو پیدا کرنے کے بعد" وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو اس وقت دھواں تھا" (حم السجدۃ ۴۱:۱۰)۔ اس سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ آسمان دھوئیں سے وجود میں آئے۔ چنانچہ کسی بھی صورت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کائنات کی ازلیت یا اس کا عدم سے وجود میں لایا جانا جیسا کہ متکلمین بشمول غزالی دعویٰ کرتے ہیں، قرآن میں غیر مبہم طریقے سے بتایا گیا ہے۔ ان دونوں صورتوں کے معاملے میں تاویل کی بڑی گنجائش ہے۔ یہ تاویل کرنا صرف فلاسفہ کا کام ہے۔ اس لیے کہ وہی اس معاملے میں منطقی برہان کے طریقے کا اطلاق کر سکتے ہیں، بخلاف متکلمین اور عامتہ الناس کے جو صرف جدل اور خطابت کے معمولی طریقے ہی برت سکتے ہیں۔

<u>اپنی دونوں تصانیف:</u>" تہافت التہافت" اور" الکشف عن الادلہ" میں ابن رشد اس دقیق اور نازک طریقے کا تجزیہ کرتا ہے جس میں اشاعرہ اور خاص کر غزالی نے ان مشکلات پر غلبہ پانے کی کوشش کی ہے جو ان کے عقیدے" خدا کا عمل تخلیق بوقت خاص" میں مضمر ہیں، خدا جو کہ ازلی و ابدی ہے اور اس وجہ سے وقت کی شرط سے آزاد ہے۔ اس سے یہ سوال اٹھا کہ آیا تخلیق کے اس عمل میں اس کا جوہر تغیر پذیر نہیں تھا، جس کا کہ متکلمین پوری شدت سے

انکار کرتے ہیں۔ اس مشکل پر غلبہ پانے کے لیے انہوں نے کہا کہ خدا نے عالم کو ایک خاص وقت میں ایک ''ازلی و ابدی ارادے'' کے عمل سے پیدا کیا جیسا کہ غزالی نے بڑی وضاحت کے ساتھ اپنی کتاب ''تہافت'' میں کہا ہے۔ ابن رشد کے لیے ایک ایسے ازلی ارادے کا تصور جو دنیا کو وجود میں لے آئے ایک خود تردیدی چیز ہے' اس لیے کہ یہ پہلے سے فرض کر لیتا ہے کہ وقت کا ایک غیر معین وقفہ تھا جس کے دوران میں خدا بے کار رہا اور دوسری بات یہ کہ یہ خدا کے ارادے اور فعل کے دو تصورات کو باہم مخلوط کر دیتا ہے' جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ اب کائنات' چاہے یہ ازلی ہے یا محدث' واضح طور پر خدا کے فعل کا نتیجہ ہے جو اس کی قدرت کاملہ کے پیش نظر اس فعل کے عمل اور اس کا نتیجہ (یعنی کائنات کے) برآمد ہونے کے درمیان کسی وقفے یا فصل کی گنجائش نہیں چھوڑتا اور وہ خدا کے حکم سے اسی وقت وجود میں آ جاتی ہے۔ اس لیے ابن رشد یہ دلیل دیتا ہے کہ خدا عالم کو ایک خاص وقت میں اسی وقت پیدا کر سکتا ہے جب وہ خود بھی ایک خاص وقت میں ہو اور یہ متکلمین ماننے کو تیار نہیں۔ ابن رشد کہتا ہے کہ اگر ہم اس عالم کو وجود میں لانے کے متعلق ارسطو' نوفلاطونیوں اور آج کی تینوں مذہبی امتوں کے متکلمین کے مختلف نظریات کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ وہ نظریہ جس میں شک کی کم سے کم گنجائش ہے اور جو موجودہ حقیقت کے ساتھ سب سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے وہ ارسطو کا نظریہ ہے۔ اِس نظریے کی رو سے تخلیق اصل میں نام ہے مادہ اور صورت کو آپس میں ملانے کا یا امکان کو واقعیت کی صورت دینے کا' نہ کہ کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانے کا جو کہ ایک بے معنی بات ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم کے مادے اور صورت کو باہم ملانے سے خدا اس مخلوط کا یعنی عالم کا صانع قرار پاتا ہے۔ ترکیب یا رباط کا یہ عمل مسلسل بھی ہو سکتا ہے؛ غیر مسلسل بھی۔ ابن رشد کے لیے اس میں کوئی کلام نہیں کہ صرف مسلسل عمل ترکیب ہی جسے وہ اپنی کتاب ''تہافت التہافت'' میں احداث دائم کہتا ہے' قادر مطلق اور کائنات کے ازلی صانع کے شایانِ شان ہے۔

غزالی کا فلاسفہ پر دوسرا بڑا اعتراض خدا کے علم جزئیات کے بارے میں تھا۔ ابن رشد وضاحت کرتا ہے کہ فلاسفہ نے کبھی اس کا انکار نہیں کیا کہ خدا پیدا کی ہوئی خاص اشیاء کی بے پایاں کثرت کا علم نہیں رکھتا۔ انہوں نے صرف اس بات کا انکار کیا ہے کہ اس کے علم کی

ماہیت ہمارے علم کے مماثل ہے۔ فلاسفہ اس کی بجائے یہ کہتے ہیں کہ خدا کا علم ان خاص اشیاء کی علت (Cause) ہے جبکہ ہمارا علم معلوم اشیاء کا معلول (Effect) ہے' دوسرے لفظوں میں ان کے صرف جاننے کے عمل میں ہی خدا ان کے وجود میں آنے کا سبب بنتا ہے، جبکہ ہمارے علم کا دارو مدار ان کے وجود میں آ جانے پر ہوتا ہے اور وہ اسی واقعے سے اثر پذیر ہوتا ہے۔

تیسرا بڑا اعتراض جو غزالی نے فلاسفہ پر کیا یہ تھا کہ وہ حشر اجساد (انسان کے جسمانی طور پر دوبارہ زندہ ہونے) کا انکار کرتے ہیں۔ یہاں ابن رشد صرف طریقیاتی (Methodological) جواب دینے پر اکتفا کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ حشر شرائع میں ثابت ہے اور فلاسفہ نے بھی ایضاحی طور پر (Demonstratively) اس کا اثبات کیا ہے۔ وہ فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ بنی نوع انسان کو ان مذہبی تعلیمات اور تصورات کی پیروی کرنی چاہیے جو پیغمبروں نے بتائے ہیں۔ اس وجہ سے کہ وہ نیک اعمال اور پاکیزہ رسوم کی ترغیب دیتے ہیں۔ حشر' کہ جس کے ساتھ سزا و جزا کے امکانات جڑے ہوئے ہیں بے شک ان قابل تعریف تصورات میں سے ایک ہے۔ اس مسئلے پر فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان واحد اختلاف یہ ہے کہ حشر کی صورت (Mode) ہر گروہ کے نزدیک الگ ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ یہ روحانی حشر (ابن رشد کے الفاظ میں معاد روحانی) ہو گا جبکہ متکلمین جسمانی حشر کے قائل ہیں۔ جہاں تک حشر کی حقیقت کا تعلق ہے، دونوں گروہ اس پر متفق ہیں۔ خود قرآن نے حشر کی صورت اور سزا اور جزا کے معاملے کو حسی پیکروں میں پیش کیا ہے تاکہ وہ عامہ الناس کی سمجھ میں آسانی سے آ سکے، جو فلاسفہ کے بخلاف، تجریدی اور روحانی زبان نہیں سمجھ سکتے۔

غزالی کا چوتھا بڑا اعتراض جس کی بنا پر کفر کا الزام تو نہیں لگایا جا سکتا، البتہ بدعت کا الزام لگتا ہے یہ ہے کہ فلاسفہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ نام نہاد اسباب (Causes) اور نام نہاد مسببات (Effects) کے درمیان لازم و ملزوم ہونے کا تعلق ہے۔ یہ بات غزالی کے نزدیک بالکل بے دلیل ہے۔ خدا اپنے عظیم کونیاتی منصوبے' حکمانہ انداز سے اور معجزانہ طریقے پر عمل میں لا سکتا ہے اور وہ کسی پابندی کا چاہے وہ سببی ہو یا دوسری' تابع نہیں ہے۔ اس کا رد کرتے ہوئے ابن رشد یہ دلیل دیتا ہے کہ سببیت کا انکار محض ایک مغالطہ آمیز (Sophistic) چال ہے، جس میں انسان اس چیز کا انکار کرتا ہے جو اس کے دل میں ہوتی

ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی بات میں کوئی سنجیدہ یقین نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ کوئی بھی معقول انسان اس بات سے انکار نہیں کرسکتا کہ ایک طرف تو ہر عمل کا کوئی نہ کوئی ایجنٹ ہوتا ہے اور دوسری طرف موجود ذوات (Entities) اپنے اندر کچھ طبائع اور خاصیتیں رکھتی ہیں، جو ان کے نام اور ان کی تعریف معین کرتی ہیں، نیز ان کے وہ افعال یا کار (Operation) معین کرتی ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں۔ مزید برآں ابن رشد کلاسیکی ارسطوئی انداز میں کہتا ہے کہ یہ ایک ظاہر و بین امر ہے کہ موجود ذوات کا علم ان کے اسباب کے علم کے مترادف ہے اور یہ اسباب کا علم مترادف ہے عقل کے تصور کا' چنانچہ جو انسان اسباب کا انکار کرتا ہے وہ دراصل علم کا انکار کرتا ہے۔

دینیاتی سطح پر بھی لازمی تسبیب (Causation) کا انکار الوہی حکمت کے تصور کے خلاف جا سکتا ہے جو خدا کی مخلوقات میں ایک نظم و ضبط کا تعین کرتی ہے۔ اس صورت میں ہر چیز کے بارے میں یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے صانع حکیم کے امر اور فیصلے کے بغیر محض اتفاق سے واقع ہوئی ہے۔ اس طرح کا انکار اس امکان کے بھی خلاف جائے گا کہ اس عالم مخلوق کی خوبصورتی اور نظم کو دیکھ کر خدا کے وجود کو ثابت کیا جا سکے۔

ابن رشد آگے کہتا ہے کہ اس بات سے قطع نظر' خدا کے وجود کے جو دلائل اشاعرہ نے دیے ہیں وہ منطقی اعتبار سے بودے اور کمزور ہیں۔ حدوث (Creation in time) کے بارے میں ان کی سب سے مشہور دلیل ایک ایسے مقدمے (Premise) پر قائم ہے، جو وہ ثابت نہیں کر سکتے' یعنی یہ کہ دنیا دراصل حادث ہے اور ایک خاص وقت میں پیدا کی گئی ہے۔ اس نظریے کو تقویت دینے کے لیے اشاعرہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ دنیا سالمات (atoms) اور اعراض (accidents) سے بنی ہوئی ہے جو دنیا کی طرح وقت کے تابع ہیں۔ لیکن نہ تو سالمات یا غیر تقسیم پذیر ذرات کا وجود' اور نہ ان کا حدوثی (temporal) کردار قابل مظاہرہ انداز میں یقینی ہے بلکہ وہ ایسے شکوک کا ہدف ہے جو حل نہیں کیے جا سکتے۔ حتیٰ کہ وہ دلیل بھی جو ممتاز اشعری متکلم جوینی نے کائنات کے جواز (Contingency) کے حوالے سے دی، جس کا خیال اس نے ابن سینا سے لیا، وہ بھی کمزور اور ناقابل دفاع ہے۔ کیونکہ یہ پہلے سے فرض کرتی ہے کہ اس دنیا میں ہر چیز اتفاقی (Contingent) یا ممکن ہے اور یہ اپنے آپ دوسری طرح بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن اگر صورت

حال ایسی ہوتی اور اگر اشیاء کے پیچھے وہ لازمی اسباب نہ ہوتے جو ان کے اس طرح کے وجود کا تعین کرتے ہیں تو اس کا مطلب ہے کہ خالق حکیم کو دوسروں کے مقابلے میں کوئی علم نہیں ہوتا اور نہ کسی صانع کے متعلق کسی حکمت کی پیشگوئی کی جاسکتی ہے۔

متکلمین اور خود ابن سینا کے خدا کے وجود پر دوکلاسیکی دلائل رد کر دینے کے بعد (یعنی ایک دنیا کے حدوث کی دلیل اور دوسرے دنیا کے اتفاقی ہونے کی دلیل) ابن رشد اس بارے میں عنایت الٰہی کے حوالے سے اور پھر اختراع کے حوالے سے اپنی دلیل تیار کرتا ہے، جس کی طرف قرآن نے توجہ دلائی ہے۔ پہلی دلیل کے مطابق اس دنیا میں ہر چیز بنی نوع انسان کے بلند تر مفادات کی خاطر اور انسانیت کی بقا کے لیے تخلیق کی گئی ہے اور دوسری دلیل کے مطابق ہر وہ چیز جو موجود ہے یا وجود میں آتی ہے وہ خدا کی اختراع ہے' جیسا کہ متعدد قرآنی آیات میں آتا ہے (مثلاً سورہ الحج ۲۲: ۷۳ اور سورہ الاعراف ۷: ۱۸۵)۔

آخر میں یہ بات نوٹ کی جاسکتی ہے کہ اس امر کے باوجود کہ ابن رشد ابن سینا کے معاملے میں جو مشرق میں اس کا سب سے بڑا حریف تھا' کچھ سنجیدہ قسم کے تحفظات رکھتا تھا۔ ایک طرف نظریہ صدور کے معاملے میں اور دوسری طرف کائنات کی امکانیت کے بارے میں' تاہم ابن رشد نے اسلامی نوفلاطونیت کا ایک بڑا عقیدہ یعنی عقل فعال کے ساتھ اتصال اپنائے رکھا۔ اس کے نزدیک روح کی آخری منزل یہ ہے کہ وہ جسم کے بندھن سے آزاد ہو جائے اور اس قابل ہو جائے کہ پھر سے معقولات کی دنیا میں داخل ہو سکے۔ ابن رشد کے نزدیک یہ عقل فعال کے ساتھ اتصال ہی ہے جس سے جیسا کہ ابن سینا اور ابن باجہ کہتے تھے' ادراک اور معرفت کا عمل مکمل ہو جاتا ہے اور ''ممکن'' عقل جو انسان کے لیے ابدی ہے۔ واقعیت کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

ابن رشدیت کی بعد کی تاریخ، اسلام اور مغربی یورپ دونوں میں خصوصی طور پر نصیحت آمیز ہے۔ مشرق میں ابن رشد سخت تنقید کا نشانہ بنا اور بدنام کیا گیا اور مغرب میں بھی پیرس کے کلیسائی رہنماؤں نے ۱۲۷۰ اور ۱۲۷۷ میں ابن رشد پر سخت حملے کیے، جن میں مختلف قسم کے الزام اس پر لگائے گئے، مثلاً یہ کہ وہ عالم کی ازلیت کا قائل ہے، عقل کی وحدت کو تسلیم کرتا ہے اور الوہیت مقدسہ کو نہیں مانتا۔ اس کے لاطینی حامیوں نے جن کا سربراہ سیگر ڈی برابنٹ (۱۲۸۱) تھا' شاید غلطی سے اس سے دہری سچائی کا نظریہ منسوب کیا' جس کی رو سے

ایک بات فلسفے کی رو سے سچی، لیکن دینیاتی اعتبار سے غلط ہو سکتی ہے اور اسی طرح اس کا الٹ۔ ۱۲۷۷ میں ابن رشد کی کتابوں کو سوربون کی سیڑھیوں پر جلا دیا گیا اور اس واقعہ سے ایک صدی سے کم عرصہ پہلے وہ قرطبہ میں علانیہ جلا ڈالی گئی تھیں۔ فلسفے کے حلقوں میں ابن رشد کے عالمی مرتبے کی تقدیس کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہوگا کہ ارسطو پر اس کی شرحیں لاطینی ترجمے میں اب تک باقی ہیں' جبکہ اصل عربی میں ان کا ایک تھوڑا سا حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔ ان لاطینی ترجموں میں سے بہت سے یورپ اور امریکہ میں جدید اڈیشنوں کی صورت میں پھر سے شائع ہوئے ہیں۔ البتہ مشرق میں وہ اپنی ان شرحوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ غزالی کی ''تہافت الفلاسفہ'' کے جواب میں لکھی ہوئی کتاب ''تہافت التہافت'' کی وجہ سے مشہور ہے۔ مغرب میں ان شرحوں کے تراجم پہلے عبرانی زبان میں ہوئے اور اس کے بعد لاطینی زبان میں۔

ابن رشد اور اس کے افکار و نظریات کے متعلق کچھ اور باتیں اور وضاحتیں برمحل لگتی ہیں اس لیے ان کا ذکر یہاں نامناسب نہیں ہوگا۔

ابن رشد اپنے وقت کا ایک بہت بڑا طبیب بھی تھا۔ اس نے سب سے پہلے آنکھ کے پردے (Retina) کے فعل کے بارے میں بتایا۔ نیز اپنا یہ مشاہدہ بھی بتایا کہ چیچک کے ایک حملے کے بعد انسان ہمیشہ کے لیے اس بیماری سے محفوظ (Immune) ہو جاتا ہے۔ طب پر اس نے ایک دائرۃ المعارف ''کتاب الکلیات فی الطب'' کے نام سے لکھی۔ اس کے سات حصے تھے: علم تشریح' عضویات' عمومی علم الامراض (Pathology) تشخیص' مخزن الادویہ' حفظان صحت اور عمومی علم علاج (Therapeutics) یہ دائرۃ المعارف لاطینی زبان میں منتقل ہو کر متعدد عیسائی یونیورسٹیوں میں نصاب کی کتاب بن گئی۔ علم ہیئت میں اس نے بطلیموس کی المجسطی (Almagest) کا خلاصہ تیار کیا اور پھر افلاک کی حرکت پر ایک رسالہ ''حرکات الافلاک'' تصنیف کیا۔

ابن رشد کی رائے میں ارسطو اعلیٰ درجے کی خدا داد قابلیت رکھنے والا مفکر تھا اور دنیا میں اس سے بڑا فلسفی پیدا نہیں ہوا۔ وہ کہتا تھا کہ یہ تو ممکن ہے کہ ارسطو کو غلط سمجھا جائے اور انسانی فکر کی تاریخ میں اس کا مقام نہ پہچانا جائے' لیکن ایک دفعہ اگر اس کو ٹھیک طرح سمجھ لیا جائے تو اس کا فکری نظام علم کی وہ بلند ترین منزل ہے جہاں انسان پہنچ سکتا ہے۔ ارسطو کے

بارے میں اسی طرح کے خیالات قریبی زمانے میں مفکر سعیانہ نے بھی ظاہر کیے ہیں۔ ابن رشد ارسطو کی منطق کا پرجوش مداح تھا۔ وہ کہتا تھا کہ اس کے بغیر انسان کو خوشی نہیں مل سکتی اور یہ افسوس کی بات ہے کہ سقراط اور افلاطون اس سے بے خبر رہے۔ ارسطو کی اس مداحی کی وجہ سے ابن رشد کو نقصان بھی بہت اٹھانا پڑا۔ راسخ العقیدہ لوگوں نے اس پر یہ الزام لگایا کہ وہ ارسطو اور اسلام کو یکجا کرنا چاہتا ہے۔ متکلمین یہ سمجھتے تھے کہ اسلامی عقیدے کو ارسطو کے فلسفے کے ساتھ جوڑنے کے عمل میں اس نے اسلامی عقیدے میں کافی کاٹ چھانٹ کر دی ہے، چنانچہ اس پر بدعت اور کفر کے الزام لگائے گئے۔

ابن رشد یہ تو مانتا ہے کہ عالم ازلی ہے لیکن وہ خدا کی ازلیت اور عالم کی ازلیت میں اہم امتیاز قائم کرتا ہے وہ کہتا ہے ''ازلیت دو قسم کی ہوتی ہے ایک ازلیت سبب کے ساتھ اور دوسری ازلیت بغیر سبب کے۔ عالم اس لیے ازلی ہے کہ ایک تخلیقی اور حرکت دینے والا عامل (Agent) مسلسل اس پر عمل کر رہا ہے۔ اس کے برعکس خدا بغیر کسی سبب کے ازلی ہے۔ عالم پر خدا کی سبقت وقت کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اس لیے کہ خدا کے وجود میں وقت کہیں نہیں آتا۔ وہ ایک لازمان ازلیت میں موجود ہے۔ عالم پر خدا کی سبقت اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کا سبب ہے اور ازل سے ہے''۔ ابن رشد کے نزدیک عدم سے تخلیق کوئی چیز نہیں، بلکہ تخلیق لحہ بہ لحہ ہوتی رہتی ہے۔ اس کے نظریے میں ایک تخلیقی قوت اس دنیا میں ہمیشہ سے کام کر رہی ہے، اسے چلا رہی ہے اور اس کو سنبھالے ہوئے ہے۔

خدا کے علم کے بارے میں ابن رشد فلاسفہ کے اس خیال سے متفق معلوم ہوتا ہے کہ اصل اول کو محض اپنی ہستی کا ادراک ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ ابتدائی مفروضہ لازمی ہے، تاکہ اصل اول اپنی وحدت کو برقرار رکھ سکے، کیونکہ اگر اسے کثرت وجود کا علم ہو تو وہ خود بھی کثیر ہو جائے گا۔ اس خیال کی بالکل صحیح تعبیر کے مطابق ''موجود اول'' کے لیے اپنی ہی ذات کے اندر رہنا ضروری ہے اور اسے صرف اپنے ہی وجود کا علم ہونا چاہیے۔ اس طرح علم غیب کا کوئی امکان نہیں رہتا۔ علمائے دین کی یہ کوشش تھی کہ فلاسفہ کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور کیا جائے تاکہ انہیں منکر غیب اور ملحد قرار دیا جا سکے۔ لیکن ابن رشد کے نظام میں زیادہ لچک ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اللہ خود اپنی ذات میں تمام اشیائے عالم کا علم رکھتا ہے۔ لیکن اس کے علم کو نہ تو کلی کہا جا سکتا ہے نہ جزئی۔

ابن رشد حشر اجساد کے عقیدے سے انکار نہیں کرتا' بلکہ وہ اس عقیدے کی ایسی تعبیر کرتا ہے جو متکلمین کی تعبیر سے مختلف ہے۔اس کے نزدیک دوسری دنیا میں ہمارا جسم اس طرح کا نہیں ہوگا جس طرح اس دنیا میں تھا۔ اس لیے کہ جو ختم ہو چکا وہ ہو بہو دوبارہ پیدا نہیں ہوا کرتا۔ زیادہ سے زیادہ وہ دیکھنے میں اسی طرح کا لگ سکتا ہے۔ موت کے بعد کی زندگی کوئی بے نہایت چیز نہیں ہے، بلکہ یہ مستقل نمو اور ارتقاء میں ہو گی اور یہ اس زندگی کا تسلسل ہو گی۔ جس طرح روح کو ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے تک نمو پذیر ہونا ہوتا ہے۔ اسی طرح جسم کو بھی نمو پانا اور نئی صفات اختیار کرنا ہوتا ہے۔ دوسری دنیا کی زندگی اس دنیا کی زندگی سے اعلیٰ اور بہتر ہوگی۔ جسم اس سے زیادہ کامل اور بے عیب ہوں گے جس طرح وہ اس دنیا میں تھے۔ یہاں ابن رشد ابن عباس سے مروی وہ حدیث بیان کرتا ہے کہ "دوسری دنیا کے بارے میں جو کہا گیا وہ اس دنیا کے صرف نام ہی ہیں"۔ جسم کی وہ مکمل صورت کیا ہو گی؟ ابن رشد اسے ہمارے تصور پر چھوڑتا ہے' وہ آخرت کی زندگی کے بارے میں شاعرانہ اور اساطیری طرز بیان سے جان بوجھ کر اجتناب کرتا ہے اور اس زندگی کا جو نقشہ تصور کو غذا بہم پہنچانے کے لیے کھینچا جاتا ہے وہ اسے بھی ناپسند کرتا ہے۔

چنانچہ ابن رشد کا خیال ہے کہ فلاسفہ کو یہ عادت بنا لینی چاہیے کہ عقائد کی جو تعبیر وہ کرتے ہیں اسے وہ عامۃ الناس تک نہ پہنچائیں بلکہ ان کے لیے عقائد کی جو تشریح کی جائے وہ ان کے ذہنی مرتبے کو سامنے رکھ کر کی جائے۔ وہ لوگوں کو تین درجوں میں تقسیم کرتا ہے پہلا جو سب سے بڑا ہے ان لوگوں کا ہے جو منبر پر سے دیے جانے والے وعظ سن سن کر مذہبی عقائد پر سچا ایمان رکھنے لگتے ہیں۔ خطابت کے زور سے ان کو جس طرح بھی چاہیے موڑا جا سکتا ہے۔ یہ سادہ ذہن راسخ العقیدہ لوگوں کا طبقہ ہے۔ دوسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے جن کی مذہب کے بارے میں جو سمجھ بوجھ ہے اس کا دارومدار کچھ تو استدلال پر ہے، لیکن زیادہ تر ان مقدمات پر جن کو بے چوں و چرا مان کر استدلال آگے بڑھتا ہے۔ یہ طبقہ مدرسی علماء اور متکلمین کا ہے۔ تیسرا اور آخری طبقہ جو ان سب سے چھوٹا اور مختصر ہے، اس میں وہ لوگ شامل ہیں جو مذہب کی عقلی سمجھ بوجھ رکھنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ ان کے عقائد کی بنیاد ان مقدمات پر ہوتی ہے جن کا بہت اچھے طریقے سے تجزیہ کیا جا چکا ہوتا ہے اور وہ ثابت ہو چکے ہوتے ہیں۔ یہ فلاسفہ ہیں جن کے اندر مذہب کی سمجھ بوجھ ارتقا کے اعلیٰ

درجے تک پہنچتی ہے۔ مذہبی عقائد کی تعبیر لوگوں کے ذہنی مراتب کے مطابق کرنا ابن رشد کی گہری نفسیاتی بصیرت کی دلیل ہے۔اسی بارے میں حضرت علیؓ کا قول ہے "تکلموا الناس علی قدر عقولہم" (لوگوں سے ان کی عقل وفہم کے مطابق بات کرو)۔ یہ دو رخی سچائی: ایک راسخ العقیدہ لوگوں کے لیے اور دوسری فلسفہ کے لیے۔ اس کے بارے میں متکلمین کا خیال تھا کہ یہ محض دھوکا اور دورخا پن ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن رشد اسلام کے معاملے میں بہترین متکلمین سے کم مخلص اور کم پارسا نہیں تھا۔ وہ ایمانداری سے یہ سمجھتا تھا کہ ایک ہی صداقت مختلف صورتوں میں پیش کی جا سکتی ہے۔ اتنی سی بات ہے کہ وہ ذہین اور صاحب ادراک تھا۔اس کی گہری بصیرت اور بڑھی ہوئی فلسفیانہ ذہانت و فطانت نے اسے اس قابل بنا دیا تھا کہ وہ ایسے عقائد کے درمیان موافقت پیدا کرے۔ جن کو ایک دوسرے کے قریب لانا عام ذہنوں کے بس کی بات نہیں تھی۔

جہاں تک روح انسانی کے بارے میں ابن رشد کی تعلیم کا تعلق ہے اس کی اس بنا پر مذمت کی گئی ہے کہ اس کے نزدیک ہر انفرادی روح موت کے بعد روح کلی میں چلی جاتی ہے۔ لہذا وہ روح انسانی کی بقا بالذات کا منکر ہے۔ مگر یہ خیال درست نہیں کیونکہ دوسرے فلاسفہ کی طرح ابن رشد کے نظام میں بھی روح اور عقل کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ عقل بالکل مجرد اور غیر مادی ہے اور اس کا وجود درحقیقت اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا ربط عقل کل اور عقل فعال سے قائم ہو جائے۔ وہ چیز جسے ہم فرد کی عقل کہتے ہیں دراصل ان معانی کے ادراک کی قوت کا نام ہے جن کا سرچشمہ عقل فعال ہے۔ اس قوت کو عقل انفعالی کہا جاتا ہے اور یہ دائم بالذات نہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو پہچانے اور عقل اکتسابی بن جائے۔ تب جا کر وہ عقل فعال سے وابستہ ہو جاتی ہے جو ابدی معانی کا گہوارہ ہے اور اس میں میں ضم ہو کر یہ قوت (عقل) خود بھی ابدی ہو جاتی ہے۔

نفس یا روح کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ وہ قوت محرکہ ہے جو اشیائے نامیہ کی زندگی اور بالیدگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ گویا وہ ایک ایسی توانائی ہے جس سے مادہ زندگی حاصل کرتا ہے اور جو عقل کی طرح مادی صفات سے بالکل مبرا نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس مادے سے اس کا بہت قریبی تعلق ہوتا ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ یہ نیم مادی ہو یا مادے

کی انتہائی لطیف شکل پر مشتمل ہو۔ ارواح اجسام کی صورت رکھتی ہیں۔ البتہ جسم کی قید سے آزاد ہوتی ہیں۔ وہ جسم کی موت پر بھی موجود رہتی ہیں اور اپنی انفرادیت برقرار رکھ سکتی ہیں۔ لیکن ابن رشد کی رائے میں یہ آخری چیز محض امکانی ہے۔ وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ جس روح کے بارے میں تصور یہ ہو اس کی بقائے دوام کا کوئی اطمینان بخش ثبوت خالص فلسفیانہ ذرائع سے مل سکتا ہے۔ لہذا اس سوال کو حل کرنے کا کام وحی پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

جہاں مابعد الطبیعیات میں ابن رشد ارسطو سے متاثر تھا' وہاں سیاسی افکار میں وہ افلاطون کے خیالات کا پیرو تھا۔ اس کے نظریہ سیاست کی تفصیلات ان حواشی میں ملتی ہیں جو اس نے افلاطون کی ''جمہوریت'' اور ارسطو کی اخلاقیات اور سیاسی تصنیفات پر مرتب کیے تھے۔ ابن رشد نے ابن باجہ کے اس موقف کی تائید نہیں کی کہ نامساعد ماحول سے بچنے کے لیے انسان کو تنہا رہنا چاہیے۔ ارسطو کی طرح ابن رشد بھی انسان کو معاشرتی حیوان سمجھتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ایک فرد اپنے معاشرے سے الگ رہ کر اپنی شخصیت کی تکمیل تو کیا' اپنی زندگی کو بھی سلامت نہیں رکھ سکتا۔ اس نے ایک مثالی ریاست میں آئین کے طور پر شریعت کے تفوق کو تسلیم کیا۔ اسے یقین تھا کہ افلاطون کے سیاسی افکار کو شریعت اسلامی کے قوانین کے ساتھ ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے افلاطون کی جمہوریہ کی تشریح کرتے ہوئے تاریخ اسلام کے مختلف واقعات کی مثالیں دیں۔

ابن رشد عورتوں کی آزادی کا زبردست حامی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عورتیں مردوں سے کمزور ضرور ہیں' لیکن ان سے کم تر نہیں ہیں، گھر کی محدود فضا میں بند رہ کر عورتوں میں فعالیت کا عنصر معدوم ہو جاتا ہے اور وہ محض طفیلی بن کر زندہ رہتی ہیں۔ عورتوں میں خود اعتمادی کا جوہر پیدا کرنا چاہیے تاکہ وہ نہ صرف اپنا بوجھ اٹھا سکیں بلکہ ملک وقوم کی فلاح و بہبود میں بھی بھرپور کردار ادا کر سکیں۔

ابن رشد کی رائے یہ بھی تھی کہ عنانِ اقتدار سن رسیدہ لوگوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے کیونکہ انہیں زندگی کا زیادہ تجربہ ہوتا ہے اور انکی سوچنے سمجھنے اور تجزیہ کرنے کی صلاحتیں پختہ ہو چکی ہوتی ہیں۔

☆☆☆☆☆

باب ۱۰

عقلیت دشمنی کا ارتقا اور مسلم فکر کے زوال کا آغاز

ابن حزم' ابن تیمیہ' فخر الدین رازی

ابن خلدون اور اس کا فلسفۂ تاریخ

ابن حزم

اگر چہ گیارہویں صدی میں غزالی کا فلسفے پر حملہ بہت غارت گر تھا تاہم اس نے عقل کا یہ حق تسلیم کیا تھا کہ وہ کلامی تنازعات میں فیصلوں پر پہنچنے میں مدد دے۔ اس نے فلسفے کے مختلف اجزاء کے درمیان واضح فرق قائم کیا تھا۔ ایک وہ تھے جن کی مذہب کے بنیادی اصولوں پر زد پڑتی تھی اور دوسرے وہ مثلاً منطق' اخلاقیات اور ریاضیات جن کا مذہب سے کوئی اختلاف نہ تھا۔ فلسفے کے ان دوسرے اجزاء پر صرف ان لوگوں کو اعتراض ہو سکتا ہے جو اسلام کے نادان دوست ہیں اور جو دانا دشمن سے بدتر ہیں۔ تاہم غزالی کے ان تحفظات کے باوجود اگلی تین صدیوں اور ان کے بعد تک فلسفے اور کلام کے درمیان خلیج وسیع ہوتی چلی گئی۔ نئی مخالف عقل تحریک نے مندرجہ ذیل دو صورتوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کی:

۱- حنبلی مسلک کی طرف واپسی' جس میں کسی قسم کی فلسفیانہ' بلکہ کلامی بحث کی بھی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ ایسا مسلک جو مقدس نص اور اس کی لفظی تعبیر کا پابند تھا۔

۲- تصوف یا صوفیانہ طریقے کو اپنا لینا' جو ان فلسفیانہ اور کلامی بحثوں سے بچ کر ذات

خداوندی کے ساتھ راست تعلق قائم کرنا چاہتا تھا' چاہے وہ فکر و تعمق کے راستے سے ہو یا ذاتی اتحاد کے ذریعے۔

کلام کے خلاف جو ردعمل ہوا اس میں ابن حزم (م ۱۰۶۴)' ابن تیمیہ (م ۱۳۲۸) اور ابن قیم الجوزیہ (م ۱۳۰۰) تو حنبلی مسلک کے اہم نمائندے قرار دیے جا سکتے ہیں۔

ابن حزم جو اندلسی ادب' اخلاقیات اور تاریخ نویسی کی ایک نمایاں شخصیت تھی ۹۹۴ میں قرطبہ میں جاہ و ثروت اور خوش حالی کے ماحول میں پیدا ہوا۔ اس کا والد اموی خلیفہ کا وزیر تھا' چنانچہ اس کے حالات بھی اپنے آقا کے حالات کے مطابق اوپر نیچے ہوتے رہے۔ جب ۱۰۱۳ میں بربروں نے امویوں کے خلاف بغاوت کی تو ابن حزم کو قرطبہ سے نکال دیا گیا اور اس کی جائیداد ضبط کر لی گئی۔ وہ دس سال تک سلطنت کے ایک حصے سے دوسرے حصے تک مارا مارا پھرا، اس کوشش میں کہ اموی خلافت بحال ہو جائے۔ لیکن ان کی پوزیشن بہت کمزور ہو چکی تھی۔ اس کی یہ سیاسی دوڑ دھوپ ۱۰۲۳ میں بالکل ہی ناکامی سے دوچار ہوئی جب اس کے مربی المستظہر کو قتل کر دیا گیا۔ چنانچہ وہ پھر قرطبہ سے نکلنے پر مجبور ہوا اور اس نے سیاست چھوڑ دی۔ وہ پہلے شاطبہ کی طرف نکل گیا اور یہیں اس نے اپنی کتاب "طوق الحمامہ" لکھنی شروع کی۔ اس کے بعد اس نے جزیرہ میورقہ میں پناہ لی اور ظاہری مذہب کا پیروکار ہونے کی وجہ سے فقہاء کے ساتھ اس کے کئی مناظرے ہوئے، جن سے اسے کافی نقصان پہنچا اور وہ منت لیشم جا کر اپنی خاندانی جاگیر میں عزلت گزیں ہو گیا اور یہیں ۱۰۶۴ میں اس نے وفات پائی۔

ابن حزم کی مشہور ترین کتاب غالباً "طوق الحمامہ" (قمری کی گردن کا حلقہ) ہے جو اس نے پچیس برس کی عمر میں عشق اور اس کے مختلف پہلوؤں پر لکھی اور جس پر ابن داؤد اصفہانی (م ۹۰۹) کا' جو ظاہری مسلک کا عالم دینیات تھا' اثر دکھائی دیتا ہے۔ ابن داؤد "کتاب الزہرہ" کا مصنف تھا جو اسلام میں افلاطونی محبت پر پہلا رسالہ ہے۔ طوق الحمامہ نفسیاتی مشاہدات کی کتاب ہے اور اس کے ترجمے انگریزی کے علاوہ کئی زبانوں میں ہو چکے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کی بہت سی تصانیف میں "کتاب الاخلاق والسیر" ہے جو اخلاق اور انسانی سیرت اور طریق زندگی کے بارے میں ہے اور زمانے کے ہاتھوں محفوظ رہ گئی ہے۔ عربی زبان میں اخلاقی تحریروں کی کمی کی وجہ سے یہ کتاب خاص دلچسپی کی ہے لیکن بہت سی

عربی تصنیفات کی طرح اس کا تعلق بھی زیادہ ادب وانشاء سے ہے اور اخلاق کے موضوع پر یہ کوئی منظم بحث نہیں ہے۔

ظاہری مسلک کی روایت مشرق میں داؤد بن خلف اصفہانی (م ۸۸۳) نے جو مذکورہ بالا ''کتاب الزہرہ' کے مصنف کا والد تھا' شروع کی تھی۔ ابن حزم اس روایت کو جاری رکھتے ہوئے قیاس اور استنباط کی تمام صورتوں کا انکار کرتا ہے اور شدید قسم کی لفظ پرستی پر عمل کرتا ہے' جس کی رو سے تمام علم کلام چاہے وہ آزاد خیال ہو یا قدامت پسند' معتزلی ہو یا اشعری' یکساں بدعت ہے۔

ابوحنیفہ (م ۷۶۷) کے وقت سے فقہاء نے ایسے پیچیدہ قانونی اور شرعی مسائل کو حل کرنے کے لیے جن کے بارے میں قرآن میں یا روایات میں کوئی حکم نہیں ملتا تھا' متعدد عقلی تدابیر استعمال کی تھیں۔ اپنے ایک رسالے ''ابطال' میں ابن حزم قیاس، رائے' استحسان' تقلید اور تعلیل کے سب طریقوں کی مذمت کرتا ہے اور صرف لفظی مطلب لینے کے طریقے کو جائز قرار دیتا ہے، اس لیے کہ اس کی بنیاد قرآن' حدیث اور اجماع کے صریح بیانات میں موجود ہے۔ اجماع کے بارے میں بھی اس کی ایک شرط ہے کہ وہ صحابہ تک محدود ہونا چاہیے۔ اس طرح ابن حزم اجماع سے اس کی وہ قدر و قیمت چھین لیتا ہے جو ان قانونی یا اعتقادی مسائل کے حل کے لیے ایک عملی تدبیر کی حیثیت سے اسے حاصل ہوتی ہے، جن کے بارے میں قرآن وسنت خاموش ہوں۔

شرعی امور میں قیاس اور استنباط کی تمام صورتوں کو رد کر دینے کے بعد ابن حزم علم کلام کی تمام صورتوں کو بھی فضول اور مہلک سمجھتا ہے۔ متکلمین کے چاہے وہ معتزلہ ہوں' اشاعرہ ہوں یا دوسرے' اس طرح کے مسائل پر غوروفکر کرنے کو کہ خدا کی ماہیت کیا ہے' جواہر اور اعراض کی ترکیب کیسی ہے' آزاد ارادہ کیونکر ہے اور قضاء و قدر کیا ہے' وہ بالکل بے سود قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کو یہ سوچ کر بیٹھ رہنا چاہیے کہ وہ ان اسرار کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتا، خاص طور پر خدا کا جوہر اور اس کے نظام کائنات کی معقولیت' جو کچھ ہمارے حواس کی زد میں آتا ہے یا عقلی طور پر ہمیں معلوم ہوسکتا ہے یا وہ صراحت کے ساتھ قرآن میں بیان ہوا ہے بس وہی ہمارے علم کا مقصود و مدعا ہونا چاہیے۔ ہمیں صرف خیر اور عدل ہی خدا کے ساتھ منسوب کرنا چاہیے۔ عقلی بنیاد پر نہیں (جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) کہ یہ اس کے کمال کا

منطقی تقاضا ہے، بلکہ محض اس وجہ سے کہ عدل اور خیر ہی خدا کی صفت ہے اور یہی قرآن سے ہمیں معلوم ہوتا ہے۔

اس طرح ابن حزم کی تمام حجتیں اور دلیلیں ایک ہی طرح سے آزاد خیال اور قدامت پسند متکلمین، معتزلہ اور اشاعرہ کے خلاف جاتی ہیں اور ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام کے کسی بھی طریقے کو فقہ اور عقائد کے مسائل پر منطبق کرنے کی کوئی بھی صورت جائز نہیں ہے۔ اپنی اس تردید میں ابن حزم صرف قرآن و حدیث کی سند تک ہی اپنے آپ کو محدود رکھتا ہے اور اسے کلامی بحثوں میں شریک کرنے کی جو بھی کوشش کی جائے وہ اس کی مزاحمت کرتا ہے۔

ابن تیمیہ

غلامانہ روایت پسندی جس کا علَم ابن حزم نے بلند کیا تھا اس کے بہت سے حمایتی پیدا ہوئے جن میں ایک بڑا نام تیرھویں صدی میں شام میں پیدا ہونے والا مصلح ابن تیمیہ تھا۔ وہ ۱۲۶۲ میں حران میں پیدا ہوا اور ۱۳۲۷ میں دمشق میں فوت ہوا۔ اگرچہ ان دو صاحبان کے درمیان دو صدیوں سے زیادہ فاصلہ ہے تاہم ابن حزم اور ابن تیمیہ معتزلہ کے بعد کی اسلامی تاریخ میں روایت پرستی کے دو مضبوط اور بااثر حامیوں کے طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔ عقلی مرتبے میں ان میں سے کوئی بھی غزالی کا مقابلہ نہیں کرتا لیکن عقلیت پسندی کے خلاف بحث و مناقشہ میں وہ دونوں اس سے سبقت لے جاتے ہیں۔ غزالی کی طرح، لیکن اس کے اعتدال کے بغیر وہ دونوں یونان عرب فلسفے پر بالکل غیر مبہم انداز میں حملہ آور ہوتے ہیں۔ ابن حزم سے بھی زیادہ زور دار طریقے سے ابن تیمیہ فلسفے اور کلام کے غلط استعمال کے خلاف احتجاج کرتا ہے اور سلف صالح کی راسخ الاعتقادی کی طرف لوٹ جانے کی دعوت دیتا ہے۔ گویا وہ کلامی اور فلسفیانہ نزاعات کی کئی صدیاں پھلانگ کر اس قدیم دور میں واپس جانا چاہتا ہے۔

ابن تیمیہ کے نزدیک ساری مذہبی سچائی کا منبع قرآن اور حدیث ہے جیسا کہ صحابہ اور تابعین نے ان کی تعبیر و تفسیر کی، جن کے بلند مرتبے کی خود احادیث شہادت دیتی ہیں۔ چنانچہ مذہبی امور میں ان کی سند کا نہ کوئی مقابلہ کر سکتا ہے اور نہ اس کے بارے میں سوال کر سکتا ہے

اور اجماع کی صورت میں ان کا فیصلہ مبرا عن الخطا ہے۔ لیکن ان کے بعد آنے والوں کے اجماع کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے' جیسا کہ کلام' فلسفہ اور تصوف کے باہمی تنازعات کی تاریخ سے ظاہر ہے۔ نیز چونکہ صحابہ اور تابعین (مسلم فقہاء کی پہلی نسل) نے مسلم امت کے تمام مذہبی مسائل کو حتمی طور پر حل کر دیا ہے کوئی بھی رائے یا عمل جو اس کے بعد ظاہر ہوا ہو اسے بدعت قرار دیا جانا چاہیے۔ ایسے بدعتی لوگوں میں ابن تیمیہ بلا جھجک خوارج' شیعہ' معتزلہ' مرجہ اور جہمیہ حتی کہ اشاعرہ کو بھی شامل کرتا ہے۔ مطلب یہ کہ حضرت علیؓ کی وفات کے بعد اسلام کے جتنے بھی فرقے یا گروہ پیدا ہوئے وہ سب کے سب بدعتی تھے۔

جیسا کہ توقع کی جا سکتی ہے ابن تیمیہ کے شدید ترین اعتراض فلاسفہ کے لیے ہی مخصوص ہیں۔ مذہبی سچائی کے بارے میں اس کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ آسمانی کتابیں چونکہ عامۃ الناس کو مخاطب کرتی ہیں' اس لیے ان کے مضامین مجاز اور استعارے اور تصویری بیانات کی شکل میں ہوتے ہیں تاکہ وہ آسانی سے ان کی سمجھ میں آ سکیں۔ خدا اور آخرت کی زندگی کے بارے میں جو مذہبی تصورات ہیں وہ زیادہ سے زیادہ اخلاقی اور معاشرتی اعتبار سے فائدہ مند ہوتے ہیں لیکن وہ لازماً حقیقی نہیں ہوتے۔ ابن تیمیہ کی فلاسفہ پر جرح اس کی کتاب ''الرد علی المنطقیین'' (علمائے منطق کے جواب میں) میں شامل ہے۔

اس کتاب میں وہ ارسطو کے مکتب کے علمائے منطق کے اس دعوے پر اعتراض سے بات شروع کرتا ہے کہ وہ تصورات جو بذات خود ظاہر نہیں ہوتے ان کو تعریف کے واسطے سے جانا جا سکتا ہے۔ اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ یہ دعوی چونکہ بذات خود واضح نہیں ہے اس لیے اس کا یا تو ثبوت ملنا چاہیے یا یہ بے دلیل سمجھ کر رد کر دیا جانا چاہیے۔ مزید برآں تصورات کی تعریف کی کوشش میں جو مشکلات پیش آتی ہیں' وہ بے پایاں ہیں۔ حتی کہ وہ مصنف بھی جنہوں نے غزالی کی طرح منطق کی حمایت کرنے کی کوشش کی' اس اعتراف پر مجبور ہوئے کہ ان پڑھ لوگ تو کجا پڑھے لکھے لوگوں کے لیے بھی یہ مشکل ہے کہ وہ اس نوع اسفل (Infima species) اور ضروری امتیازات (Essential differentiae) کا تعین کریں جن پر کہ ''تعریف'' کا انحصار ہوتا ہے۔

اہل منطق کی دوسری بڑی غلطی ان کا یہ کہنا ہے کہ تعریف اس شے کے متعلق جس کی تعریف کی جا رہی ہو، صحیح علم مہیا کرتی ہے۔ ابن تیمیہ کہتا ہے کہ تعریف تو ایک بولنے والے

کا محض بیان یا تاکید ہوتی ہے جو ہو سکتا ہے بالکل بے ضرورت ہو۔ سننے والا یا تو اس بیان کی صداقت سے پہلے ہی واقف ہوتا ہے، چنانچہ وہ زیر تعریف چیز کے متعلق کچھ سیکھ نہیں پاتا یا وہ واقف نہیں ہوتا تو اس صورت میں وہ بغیر ثبوت کے اس کا اقرار نہیں کر سکتا۔

رہا ان آراء کا جواز جو ایک منطقی قیاس میں دوسری آراء کے تلازم کا نتیجہ ہوتی ہیں، تو اس میں بھی اہل منطق کا نظریہ مشکلات میں گھرا ہوا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اہل منطق آراء کو اس طرح تقسیم کرتے ہیں کہ ایک وہ ہیں جو اپنے آپ واضح ہوتی ہیں اور دوسری وہ جو اپنے آپ واضح نہیں ہوتیں۔ لیکن اس تقسیم کی بنیاد سمجھ میں نہیں آتی، جب ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ اپنی فہم کی صلاحیت میں ایک دوسرے سے کتنے مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض لوگ دوسروں سے زیادہ اس درمیانی حالت کو سمجھ لیتے ہیں جس کے ساتھ قیاس کا جواز جڑا ہوا ہوتا ہے اس لیے کہ ان کے اندر وجدان کی قوت زیادہ تیز ہوتی ہے جیسا کہ خود ابن سینا نے بتایا۔

اس کے بعد ابن تیمیہ ارسطوئی منطق کے ایک بنیادی پتھر نظریہ برہان پر حملہ آور ہوتا ہے۔ یاد ہوگا کہ برہان کو ارسطو اور اس کے پیروکاروں نے ثبوت کی سب سے اعلیٰ صورت قرار دیا تھا۔ ابن تیمیہ قیاس کے اس طریق عمل (Process) کے بارے میں سوال نہیں اٹھاتا جو بدیہی ثبوت پر منتج ہوتا ہے، بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ برہان بالکل بے مقصد ہے۔ اس لیے کہ ثبوت کی اعلیٰ قسم کے طور پر برہان کا دارومدار کلیات پر ہونا چاہیے جو صرف ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ تمام وجود جزئی (Particular) ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ برہان وجود کے بارے میں عموماً یا خدا کے بارے میں خصوصاً کوئی مثبت علم مہیا نہیں کرتا۔ چنانچہ نہ برہانی طریقہ اور نہ مابعد الطبیعیات جو اس کی رائے میں اس طریقے کا سب سے زیادہ استعمال کرتی ہے، وجود کے بارے میں ''متعلق'' ہو سکتا ہے۔ پھر یہ کہ وجود کا تجزیہ کرتے ہوئے اہل منطق پانچ قسم کے جواہر تسلیم کرتے ہیں: صورت، مادہ، جسم، روح اور عقل اور دس مقولات (ارسطوئی منطق کی دس Categories)۔ لیکن ان دو فہرستوں کے متعلق یہ نہیں بتایا گیا کہ یہ مکمل ہیں اور بہر صورت اعلیٰ ذوات مثلاً خدا اور کلی عقول پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نہ ان ذوات کے علم کے بارے میں وہ کچھ بتاتی ہیں۔

ابن تیمیہ کے خیال میں یہ تنقیدی اشارے اس امر کے اظہار کے لیے کافی ہیں کہ وہ

منطقی طریقے کتنے بے سود اور نا کافی ہیں جن کو فلاسفہ نے یا ان کے پیچھے چلنے والے متکلمین نے استعمال کیا۔ منطق بہر حال ایک خالص انسانی دستور ہے جو اس خطا اور الجھاؤ سے دو چار ہو سکتا ہے جو ہر انسانی طریقے یا دستور کا مقدر ہے۔ اس سے بالکل انکار نہیں ہو سکتا کہ یہ اس نا قابل تردید طریقے سے فروتر ہے جو قرآن اور احادیث میں بیان ہوا ہے اور دوسری تمام چیزوں کو چھوڑ کر جس کی پابندی کرنا ہر مومن کا فرض ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ابن تیمیہ سلفی عقیدے کا تھا' یعنی اس کا سارا اعتماد قرآن' حدیث اور سلف کے طریقے پر تھا' چنانچہ قدرتی طور پر اس نے حنبلی مسلک اختیار کیا اور اپنی صاف گوئی اور سختی میں بڑھتا چلا گیا۔ اس وجہ سے اسے اصحاب حکومت اور عوام دونوں کی ایذا رسانی کا نشانہ بننا پڑا۔ اپنی رائے میں تشدد کے باعث اسے کئی دفعہ قاہرہ اور دمشق میں جیل میں ڈالا گیا۔ ایک موقع پر اسے مغلوں کے خلاف جہاد کی تلقین کا کام سپرد کیا گیا۔ اس حیثیت میں وہ دمشق کے قریب شحب کی فتح میں شریک تھا جو مغلوں کے خلاف حاصل ہوئی۔ ۱۳۰۵ میں اس نے شام میں جبل کسروان کے شیعہ لوگوں کے ساتھ جنگ کی۔ ان لوگوں میں اسمعیلی' نصیری اور حاکمی یعنی دروز بھی شامل تھے جو حضرت علیؓ کے معصوم ہونے پر ایمان رکھتے تھے اور اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کافر قرار دیتے تھے۔ وہ نہ نماز پڑھتے تھے نہ روزہ رکھتے تھے اور سور کا گوشت کھاتے تھے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اپنے مذہبی و اعتقادی موقف میں کتنا پختہ اور سخت گیر تھا کہ اپنے مخالفین کے خلاف صرف زبان اور قلم استعمال کرنے پر اکتفا نہیں کیا' بلکہ جہاں ضرورت پڑی وہاں تلوار کے استعمال سے بھی گریز نہیں کیا۔

ابن تیمیہ بدعت کا سخت دشمن تھا' اس نے اولیاء پرستی اور مزارات کی زیارت کی شدید مذمت کی۔ ابن حجر ہیتمی نے فتاوی میں اس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کوئی شخص اگر محض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روضے کی زیارت کے لیے سفر اختیار کرے تو یہ بھی ایک ناجائز فعل ہو گا۔ ابن تیمیہ ویسے امام احمد بن حنبل کا پیرو تھا۔ لیکن اس کی کورانہ تقلید نہیں کرتا تھا بلکہ اپنے آپ کو مجتہد فی المذہب سمجھتا تھا۔ اس نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ اس کی پر جوش تصانیف کے نتیجے میں محمد بن عبد الوہاب نجدی کی تحریک ابھری' جو بعد میں وہابیت کے نام سے مشہور ہوئی۔ قریبی صدیوں میں مصر میں محمد عبدہ اور ہندوستان میں شاہ ولی اللہ' مولوی عبد اللہ

غزنوی، نواب صدیق حسن خاں اس تحریک کے پیروکاروں میں مشہور ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ ابن تیمیہ نے پانچ سو کتابیں اور رسالے لکھے، جن میں سے تقریباً ایک سو ساٹھ باقی ہیں، بقیہ کے صرف نام معلوم ہیں۔

ابن قیم جوزی

کلام، فلسفہ اور تصوف کے خلاف جو معاندِ عقل ردعمل سامنے آیا، اس میں ایک اور نمایاں شخصیت ابن قیم کی ہے جو ابن تیمیہ کا مشہور ترین شاگرد تھا۔ احمد ابن حنبل کے مسلک کا عروج، ان دونوں سے گزر کر، وہابی تحریک کی صورت میں سامنے آیا، جس کی بنیاد محمد بن عبد الوہاب نے اٹھارویں صدی میں ڈالی اور جو سعود خاندان کے نجد و حجاز پر قبضہ کر لینے کے بعد وسطی عرب کا سرکاری مذہب قرار پایا۔ قرآن اور حدیث کی نص کی پابندی کرنے کے علاوہ وہابیوں اور ابن تیمیہ میں جو چیز مشترک ہے وہ عبادات کی پابندی اور ولیوں اور صوفیوں کے ساتھ عقیدت رکھنے اور ان کے مزارات پر نذر و نیاز چڑھانے کی مذمت ہے۔ یہ سب نو حنبلی تحریکیں نویں صدی کے اس عقلیت پسندی کے مخالف عالم دین اور فقیہ (احمد بن حنبل) کے ساتھ جس بات پر متفق ہیں وہ اس ضرورت پر زور دینا ہے کہ مسلمانوں کی ابتدائی نسل کے ''سلف صالح'' کا طریقہ اختیار کیا جائے اور مذہب کو اس کی اصل پاکیزگی کی طرف واپس لایا جائے۔

فخر الدین رازی

بارھویں اور تیرھویں صدیوں میں علم کلام کا ارتقا زیادہ وسیع خطوط پر ہوا۔ ابن حزم اور ابن تیمیہ کی غایت درجہ لفظ پرستی اور روایت پسندی کو متعدد متکلمین نے چیلنج کیا یا اسے اعتدال پر لانے کی کوشش کی، جن میں سب سے اہم بارھویں صدی میں فخر الدین رازی تھا۔ اس کی اس سعی اعتدال کو آگے تین صدیوں تک کچھ کم نامور مصنفین کے گروہ نے جن کے نام آگے آئیں گے جاری رکھا۔

فخر الدین ۱۱۴۹ میں رے میں پیدا ہوا۔ اس نے ایران میں کافی سفر کیا اور غزنوی سلاطین کی سرپرستی حاصل کی۔ وہ ۱۲۰۹ میں ہرات میں فوت ہوا۔ فلسفے پر اس کی نمایاں

تصانیف میں ابن سینا کی ''اشارات'' اور ''عیون الحکمت'' کی شرح و تنقید شامل ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی ضخیم کتاب ''المباحث المشرقیہ'' کا نام لیا جا سکتا ہے۔ کلام پر اس کی تحریروں میں ''الاربعون فی اصول الدین'' (اصول دین کے بارے میں چالیس سوال) اور ''المحصل'' (تحصیل) قابل ذکر ہیں جن پر اس کی ضخیم تفسیر قرآن ''مفاتیح الغیب'' کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ رازی کی ان تحریروں کا وصف' جیسا کہ بعد میں ابن خلدون نے بتایا' یہ ہے کہ ان میں اس نے فلاسفہ کے اسلوب کا پوری طرح استعمال کرتے ہوئے ان آراء کا رد کیا ہے جو اس کے خیال میں اسلامی عقیدے کے خلاف تھیں۔ بخلاف غزالی کے رازی فلسفے اور کلام کے درمیان بمشکل کوئی آویزش دیکھتا ہے اور ان دونوں کو ایک اختراعی طریقے سے ایک دوسرے کے قریب لانے پر آمادہ دکھائی دیتا ہے۔ اس معاملے میں اس نے ابن سینا سے بہت کچھ سیکھا ہے اور جب وہ اس پر تنقید بھی کر رہا ہوتا ہے تو اس جید فلسفی پر اس کا انحصار چھپائے نہیں چھپتا۔ مثال کے طور پر اپنی کتاب ''المباحث'' میں وہ جوہر اور وجود کے بارے میں ایک نظریہ قائم کرتا ہے جو بالکل ابن سینا سے ماخوذ ہے جس کے مطابق وجود جوہر کے تصور کا لازمہ نہیں ہے، نہ جوہر کی کسی صفت کا اطلاق وجود پر ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ جوہر کو وجود میں آنے کے لیے کسی خارجی تعیین (Determination) کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ تعیینؐ اور فیصلہ وجود واجب کی طرف سے ہوتا ہے۔ لیکن وہ ابن سینا کے نظریہ صدور کو رد کرتا ہے اور اس مقولے کو بھی کہ واحد میں سے صرف ایک ذات ہی کا صدور ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک ذات اول سے عقل اول نکلتی ہے جس میں اس کے دہرے کردار کی وجہ سے کثرت کا عنصر پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ وہ بذات خود ممکن ہوتی ہے اور اپنی علت کی وجہ سے ضروری بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ خدا کے علم جزئیات کے موضوع پر ابن سینا سے زیادہ صریح اور صاف گو ہے۔ اس کے نزدیک خدا جانتا ہے کہ وہ اشیائے عالم کی علت ہے اور اس عمل میں وہ تمام مخلوقات کو جان جاتا ہے' جن کی وہ علت ہے۔ اس الوہی علم سے ابن سینا کے دعوے کے خلاف نہ کثرت لازم آتی ہے اور نہ قابل تغیر اشیاء پر انحصار۔ رازی جو دلیل دیتا ہے وہ یہ ہے کہ علم قابل علم چیز کی ہیئت کو اپنے اندر اتارنے کا نام نہیں ہے جیسا کہ نوفلاطونی بشمول ابن سینا دعوی کرتے ہیں' بلکہ یہ ایک جاننے والے (عالم) کا معلوم چیز کے ساتھ ایک خاص تعلق ہوتا ہے جو جاننے والے پر کسی طرح

بھی اثر انداز نہیں ہوتا، نہ اسے تبدیل کرتا ہے۔

جہاں تک انسانی وقوف و آگاہی کا تعلق ہے۔ رازی اسے اشراق(Illumination) کی ایک صورت قرار دیتا ہے جو قطعی طور پر صدور کی دنیا سے یا معقولات کی دنیا سے اجرا کرتی ہے، ایسے وقت میں جب روح اسے وصول کرنے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ حسی ہیجان روح کو یہ آگاہی وصول کرنے کے لیے محض ضمنی کردار ادا کرتا ہے۔ تاہم وقوف و آگاہی کے بنیادی اصول وجدانی طور پر معلوم ہیں اور وہ تمام علم کی بنیاد ہیں۔

کلام میں اس کے بعد جو حالات رونما ہوئے انہوں نے مخالفِ فلسفہ بحث مباحثے کی اس روایت کو جاری رکھا جس کی ابتدا غزالی نے کی تھی۔ علاوہ ازیں تیرھویں صدی میں زوال کے اس عہد کا آغاز ہوا جس میں کلام کے موضوع پر اگلے مصنفین کی کتابوں پر صرف شرحیں اور ان شرحوں پر مزید شرحیں لکھی جانے لگیں۔ تیرھویں اور چودھویں صدی کے متکلمین میں حافظ الدین نسفی (م ۱۳۰۱) ایجی (۱۳۵۵) صاحب ''المواقف'' تفتازانی (م ۱۳۹۰) جس نے نجم الدین نسفی (م۱۱۴۲) کی کتاب ''عقیدہ'' کی شرح لکھی جو مشہور ہے۔ یہ کتاب ''عقیدہ' صدیوں تک علم کلام پر معیاری نصابی کتابوں میں شامل رہی۔ پھر جرجانی (م۱۴۱۳) بھی قابل ذکر ہے جس نے ایجی کی ''المواقف'' کی شرح لکھی اور تعریفات کے نام سے علمی وفکری اصطلاحات کا فرہنگ لکھا۔ پندرھویں صدی کے متکلمین میں سب سے مشہور سنوسی (م ۱۴۹۰) اور دوانی (م ۱۵۰۱) ہیں۔ موخر الذکر نے فارسی زبان میں اخلاقیات پر ایک مشہور رسالہ لکھا۔ پندرھویں صدی کے بعد جن لوگوں نے کلام کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ان میں برقلی (م ۱۵۷۰)' لاقانی (م ۱۶۲۱) جس کی کتاب '' جوہرۃالتوحید'' متعدد شرحوں اور فرہنگوں کا موضوع بنی۔ پھر عبدالحکیم سیالکوٹی (م ۱۶۵۷) باجوری (م۱۸۶۰) جس نے لاقانی کی ''جوہرۃ التوحید'' کی شرح لکھی۔ انیسویں صدی میں محمد عبدہ (م۱۹۰۵) اپنی کتاب ''رسالۃ التوحید'' میں اسلامی علم کلام کے بڑے ترجمان کے طور پر سامنے آیا۔

ابن خلدون اور اس کا فلسفہ تاریخ

عبدالرحمان ابن خلدون ۱۳۳۲ میں تیونس میں پیدا ہوا اور متعدد اساتذہ سے دینی اور لغوی

علوم کی تعلیم حاصل، کی جن کا اسے بہت احترام رہا۔ ۱۳۵۲ میں اس نے مغرب کا سفر اختیار کیا اور فاس (Fez) میں سکونت اختیار کی۔ پھر اس نے مشرق کا رخ کیا اور سکندریہ اور مصر جا پہنچا۔ جہاں وہ مملوک سلطان الظاہر برقوق سے ملا۔ سلطان نے اسے پہلے مالکی فقہ کا پروفیسر اور پھر مصر کا قاضی القضاۃ مقرر کیا۔ اس کے خودنوشت سوانح سے پتا چلتا ہے کہ اپنی عمر کے آخری زمانے میں وہ دمشق کی فصیل کے باہر تیمور لنگ سے ملا۔ منگول فاتح نے اس عالم کی بڑی آؤ بھگت کی اور اسے اپنی خدمت میں مامور کرنے کی خواہش کا اظہار کیا۔ لیکن ابن خلدون نے بہتر سمجھا کہ قاہرہ واپس آ کر قاضی کا اور تصنیف و تالیف کا کام سنبھال لے اور اسی کو جاری رکھے۔

اسلامی فکر کی تاریخ میں آخری بڑی شخصیت کے طور پر ابن خلدون کو اس تاریخ میں دہری پوزیشن حاصل ہے۔ وہ اسلامی علوم و آداب میں فلسفہ و تصوف کا مدون بھی تھا اور عالمی تاریخ پر اپنے مشہور مقدمے میں اسلام میں فلسفہ تاریخ کا پہلا اور تنہا مصنف بھی۔

ابن خلدون علوم کو عقلی، روایتی اور لغوی میں تقسیم کرتا ہے اور اس میں وہ فارابی اور اس کی کتاب احصاء العلوم (علوم کی فہرست) کی یاد دلاتا ہے۔ پہلی قسم جسے وہ فطری (نیچرل) کہتا ہے فلسفیانہ علوم مثلاً منطق، طبیعیات، ریاضیات اور مابعد الطبیعیات پر مشتمل ہے جبکہ دوسری قسم میں مذہبی علوم آتے ہیں جن کی بنیاد قرآن اور حدیث ہے، مثلاً تفسیر، روایت حدیث، فقہ اور کلام۔ تیسری قسم کے لغوی علوم میں لسانیات، نحو و صرف، بلاغت اور ادب شامل ہیں۔

ابن خلدون اگرچہ فلسفیانہ علوم کو مکمل طور پر فطری سمجھتا ہے جو انسانی نسل میں تہذیب کے آغاز سے چلے آتے ہیں، وہ ان پر سخت تنقید بھی کرتا ہے، اس وجہ سے کہ اس کے خیال میں وہ انسان کے مذہب کو بہت نقصان پہنچا سکتے ہیں۔ فلسفی علوم پر اپنی مفصل تنقید میں وہ اپنے اس مشاہدے سے آغاز کرتا ہے کہ فلاسفہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ محسوس اور ماورائے احساس دونوں طرح کی اشیاء کا علم فلسفیانہ سوچ بچار اور منطقی استنباط سے ہی ممکن ہے حتی کہ مذہبی عقائد بھی ان کے نزدیک عقل کے ذریعے نہ کہ الہام کے ذریعے معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ ان فلاسفہ کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ آفاقی نظریات یا عمومی تعقلات تجرید کے عمل سے حس کی جزئیات سے اخذ کیے جاتے ہیں اور پھر وہ ان نقطہ ہائے نظر کی سادہ ترین اور عمومی ترین

صورتوں پر جا ختم ہوتے ہیں، جن کو یہ ارفع تریں انواع، یعنی مقولات (Categories) کہتے ہیں۔ پھر وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ برہان کا مطلب یہ ہے کہ یہ نقطہ ہائے نظر یا تو مثبت انداز میں یا منفی انداز میں جمع ہو جائیں۔ ان کے نزدیک اس مجموعے سے کامل تصور ابھرتا ہے اور یہ ادراک و آگاہی کی تلاش کا آخری مقصد ہوتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ انسانی خوشی منطقی ثبوت کے ذریعے محسوس اور ماورائے احساس حقیقتوں کے جاننے میں ہے جو بالآخر عقل فعال کے ساتھ اتصال میں منتج ہوتی ہے۔

اپنی تنقید میں ابن خلدون یہ خیال پیش کرتا ہے کہ طبیعی علوم میں فلاسفہ کے سب دعاوی بے ضرورت ہیں، اس لیے کہ ان کے براہین (demonstrations) یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ان کے خیالی نتائج اور ان قدرتی اشیاء میں مکمل مطابقت پائی جاتی ہے جن پر ان کا اطلاق کیا جانا ہوتا ہے، جیسا کہ ابن تیمیہ نے پہلے ہی یہ خیال ظاہر کیا تھا۔ وہ نتائج خالصۃً تصوراتی اور ہمہ گیر ہوتے ہیں جبکہ قدرتی اشیاء (Objects) ٹھوس اور مخصوص ہوتی ہیں۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس طرح کی بحث و تحقیق میں پڑنا گناہ کی بات ہے" اس لیے کہ طبیعیات کے سوالوں کا ہم سے کوئی تعلق نہیں، خواہ ہمارے مذہب میں یا ہمارے روزگار کے معاملے میں، چنانچہ ہمیں ان سوالوں کو چھوڑ دینا چاہیے"

اس کے بعد اگر ہم ان وجودوں کو سوچیں جو حس کی عملداری سے باہر ہیں۔ یعنی وہ روحانی وجود جن پر مابعد الطبیعیات کا دارومدار ہے تو ابن خلدون کے خیال میں ہم دیکھیں گے کہ یہ وجود ایسے ہیں کہ ان کا علم نہیں ہو سکتا اور ان تک نہ پہنچا جا سکتا ہے اور نہ ان کو دکھایا جا سکتا ہے۔ ان کے ہونے کو ثابت کرنے کا واحد ذریعہ ہماری اندرونی حس ہے، جس کے ذریعے ہم اپنے آپ سے بھی آگاہ ہوتے ہیں۔ وہ پھر افلاطون کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ" مابعد الطبیعیات میں حقیقت (یا عین) تک پہنچنا ممکن نہیں ہے۔ ہم اس کے بارے میں کیا بہتر ہے اور کیا ممکن ہے کہہ کر اپنے گمان کا اظہار کر سکتے ہیں، ابن خلدون کہتا ہے کہ اگر یہ ایسا ہی ہے اور" اگر اس ساری تگ و دو کے بعد ہم ظن سے آگے نہیں بڑھ سکتے تو ہمارے لیے وہی رائے کافی ہونی چاہیے جو ہم پہلے رکھتے تھے"۔

پھر یہ کہ اگر ہم فلاسفہ کا تصور مسرت سامنے رکھیں جو مسرت کہ عقل فعال کے ساتھ اتصال کی صورت میں حاصل ہوتی ہے تو ہم دیکھیں گے کہ یہ ناکافی ہے، اس لیے کہ یہ

خالصۃً ذہنی ہے، جو بعض صورتوں میں وجد کی اس کیفیت سے مشابہت رکھتی ہے جس کا صوفیہ ذکر کرتے ہیں۔ تاہم صوفیہ کے نزدیک صرف یہ کیفیت صوفیانہ طریقے اپنا کر اور خود کو اذیت دے کر حاصل کی جا سکتی ہے، نہ کہ عقلی استنباط کے واسطے سے جو جسمانی علوم و معارف سے متعلق ہوتا ہے۔ خالص روحانی معارف صرف روح کے لیے ہی ممکن ہوتے ہیں جو بلاواسطہ معلوم اور محسوس کر سکتی ہے، لیکن یہ محسوسات بھی اس وقت ممکن ہوتی ہیں جب کہ ''حس کا پردہ اٹھا لیا جاتا ہے''۔

ان تمام سنجیدہ اعتراضات کے باوجود ابن خلدون فلسفے کے کم از کم ایک یقینی فائدے کا انکار نہیں کرتا۔ وہ یہ کہ فلسفہ ذہن کو جلا بخشتا ہے اور ہمیں منطق کے قواعد کے مطابق اپنے دلائل مرتب کرنے کے قابل بناتا ہے۔ تاہم اس میں خطرات بہت ہیں، اس لیے ''جو شخص بھی فلسفے کا شغل اختیار کرنا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ ایسا کرنے سے پہلے وہ دینی علوم میں مہارت حاصل کر لے اور اپنے آپ کو تفسیر اور فقہ کے علوم سے پوری طرح آگاہ کر لے''۔

ابن خلدون کی مثبت علمی عطا ''تہذیب کی سائنس'' پر اس کی مفصل آراء و افکار ہیں جن کی عرب اسلامی فکر میں پہلے کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس کے ساتھ ہی تاریخ کا فلسفہ جس کی جڑیں معاشرتی ترقی یا تغیر احوال کی جدلیات میں اتری ہوئی ہیں۔ اس علم تہذیب کا نقطہ آغاز ارسطو کا وہ مقولہ ہے کہ انسان اپنی فطرت میں ایک معاشرتی جانور ہے۔ اس لیے کہ افراد اپنے دوسرے ساتھیوں کی مدد کے بغیر نہ اپنی بنیادی ضروریات پوری کر سکتے ہیں اور نہ خارجی جارحیت کے خلاف اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی اجتماع کو ایک حاکم یا بادشاہ کی ضرورت ہوتی ہے جو جارحیت کو باز رکھ سکے۔ اس حاکم کا عہدہ یا بادشاہت یا تو قدرتی ہوتی ہے اور اس کا رشتہ فتح اور عصبیت کے ساتھ جڑا ہوتا ہے، یا یہ دینی ہوتی ہے اور اس کی جڑیں دینی احکام و ضوابط میں ہوتی ہیں۔ سیاست کی ان دونوں صورتوں یعنی قدرتی (جسے ابن خلدون عقلی قرار دیتا ہے) اور مذہبی میں سے موخر الذکر یقیناً بہتر ہوتی ہے اس لیے کہ یہ لوگوں کی دوہری مسرت کا خیال رکھتی ہے اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، جبکہ اول الذکر ان کی صرف دنیوی مسرت اپنے سامنے رکھتی ہے۔

جہاں تک انسانی جماعتوں کا تعلق ہے وہ آب و ہوا، جغرافیہ اور معاش کے عوامل کے مطابق ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ یہ عوامل انسانوں کے مزاج اور ان کے رویوں پر

فیصلہ کن اثر ڈالتے ہیں۔ابن خلدون کہتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم منطقہ حارہ کے باشندوں' مثلاً سوڈانیوں اور مصریوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ہرزہ سرائی' عیش و طرب اور انتشار توجہ کی طرف زیادہ رجحان رکھتے ہیں۔ بخلاف منطقہ باردہ کے لوگوں کے جو زیادہ ملول' دل گرفتہ' لیے دیے اور اگلے دن کے بارے میں فکرمند ہوتے ہیں۔ یہ ماحولیاتی عناصر اور ان کے نتیجے میں مزاجوں کا اختلاف ۔ یہ آخر الامر ایک انسانی گروہ کے متعلق یہ تعین کرتا ہے کہ وہ کس نوعیت کا ہے اور اس کی ترقی کن قوانین کے تحت ہو گی۔ انسانی گروہوں کی ان صورتوں میں سے خانہ بدوش لوگ اور مستقل اقامت رکھنے والے لوگ دو بڑی انواع ہیں جن کے گرد ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ گھومتا ہے۔

وہ اس امر کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بدویانہ طریق زندگی میں مردانگی' صحت وقوت اور جارحانہ رویہ ہوتا ہے جبکہ اقامت گزیں اور شہری زندگی میں انفعالیت' بے کیفی اور کاہلی ہوتی ہے۔ ان حالات میں یہ ناگزیر ہوتا ہے کہ جلد یا بدیر حضر کے باشندے شہری زندگی کی برائیوں کے نتیجے میں اتنے کمزور ہو جائیں کہ ان میں وہ بدنی توانائی اور کھردرا پن باقی نہ رہے جو صحرا کی زندگی بدوؤں میں پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ وہ موخر الذکر کے لیے ایک آسان شکار ثابت ہوتے ہیں ۔ پھر جب صحرا کے وہ ساکن اپنے شکار یعنی شہری لوگوں کے ساتھ اپنا کردار بدل لیتے ہیں تو وہ رفتہ رفتہ شہری زندگی کی خرابیوں سے متاثر ہونے لگتے ہیں اور اس طرح اپنی باری پر وہ بالآخر خانہ بدوش حملہ آوروں کی ایک نئی لہر کا شکار بن جاتے ہیں۔

ابن خلدون اس خانہ بدوش' اقامتی اور اقامتی خانہ بدوش چکر کو بڑی وضاحت سے کھول کر بیان کرتا ہے۔ پھر وہ تفصیل کے ساتھ ان مراحل کا تعین کرتا ہے جن میں سے ایک معاشرہ یا ریاست اپنے سقوط کے آخری مرحلے سے پہلے گزرتی ہے۔ وہ مراحل ان ''عمروں'' کی مطابقت میں ہوتے ہیں' جن میں سے اس طرح کی ہر ریاست کو گزرنا ہوتا ہے۔اس کے خیال میں ریاست کا قدرتی مرحلہ چالیس چالیس برس کی تین نسلوں کے برابر ہوتا ہے' جو ایک انسان کی قدرتی عمر ہے۔جیسا کہ عموماً ہوتا ہے' پہلی نسل کے کردار میں صحرا کی زندگی کا کھردرا پن اور قبائلی یک جہتی کی روح کی گرم جوشی ہوتی ہے۔ دوسری نسل میں شہری یا اقامتی زندگی کے طریقے میں ڈھل جانے کی وجہ سے جذبے اور جوش میں کمی آنے

لگتی ہے اور تیسری نسل میں پہنچ کر یک جہتی کی ساری روح سرد پڑ جاتی ہے۔جب ایسا ہو جاتا ہے تو ریاست کے دن تھوڑے رہ جاتے ہیں اور آخر کار خدا کے حکم سے ان کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔

زیادہ مخصوص انداز میں بات کی جائے تو جو ریاست یا سیاسی گروہ اس وقت وجود میں آتا ہے جب ایک دفعہ خانہ بدوش لوگ زندگی کا شہری طرز اختیار کر لیتے ہیں تو وہ پانچ مراحل میں سے گزرتے ہیں جو اس کے ارتقا یا تغیر کا عکس پیش کرتے ہیں:

۱- پہلا فتح کا مرحلہ ہے جس کے دوران میں حاکم یا بادشاہ کا اقتدار اس مضبوط بنیاد پر قائم ہوتا ہے کہ بیرونی جارحیت کی صورت میں ریاست کا دفاع کیا جائے گا اور حکومت میں شرکت کی جائے گی۔ جس طرح کہ قبائلی یکجہتی کی روح کا تقاضا ہوتا ہے۔

۲- دوسرا آمریت کا مرحلہ ہوتا ہے جس میں حاکم ہر طرح کی طاقت اپنے پاس رکھنا شروع کرتا ہے اور خود اپنے قبیلے کے لوگوں کو بھی اس میں شامل نہیں کرتا۔ اس کی بجائے وہ اپنا عہدہ بچانے کے لیے غیر ملکی فوجیوں اور کرایے کے سپاہیوں پر اعتماد کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یکجہتی کی روح کمزور پڑنے لگتی ہے اور باہم یک جان ہونے اور ایک دوسرے کی مدد کرنے کے اجتماعی احساس کی جگہ باہمی نزاع اور نااتفاقی لے لیتی ہے۔

۳- تیسرا مرحلہ فراغت اور استحکام کا ہوتا ہے جس میں حاکم اپنی کامیابی کے نتائج سے لطف اندوز ہونے لگتا ہے۔ وہ ٹیکس عائد کرتا ہے اور پبلک عمارتوں، یادگاروں اور عبادت گاہوں کی تعمیر میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اس کوشش میں کہ وہ غیر ملکی حکمرانوں سے اس معاملے میں سبقت لے جائے۔

۴- چوتھا مرحلہ اطمینان اور امن و امان قائم کرنے کا ہوتا ہے جس میں حاکم اپنے پیش رووں کے نقش قدم پر چلتے چلے جانے پر اکتفا کرتا ہے اور کوئی تبدیلیاں لانے کی کوشش نہیں کرتا۔

۵- پانچواں مرحلہ اسراف اور فضولیات کا ہوتا ہے جس میں حاکم سرکاری خزانہ اپنے عیش و عشرت اور اپنے حواریوں کی خوشنودی کی خاطر لٹا دیتا ہے۔ اس سے ریاست کا

شیرازہ بکھرنے لگتا ہے اور بادشاہ کے ہوا خواہ اور مصاحب منتشر ہونا شروع ہوتے ہیں۔ اس مرحلے پر آ کر ریاست اتنی کمزور ہو جاتی ہے کہ وہ خانہ بدوش حملہ آوروں کی ایک نئی لہر کا ایک آسان شکار بن جاتی ہے۔

ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ جو ریاست کے اس دائروی (Cyclic) نظریے اور ایک بدویانہ زندگی سے شہری زندگی کی طرف انتقال کی صورت میں دکھایا گیا' یہ جبریت کے دو متوازی خطوط پر قائم ہے جو ایک طرف الوہی حکم سے صادر ہوتی ہے اور دوسری طرف جغرافیائی اور ماحولیاتی طاقتوں کے دباؤ سے۔ حتی کہ سیاسی منصب اختیار کرنے کی اہلیت یا دوسروں سے اس کو کھونے کی صلاحیت کا دارومدار بھی الوہی حکم پر ہے۔ اس لیے کہ ابن خلدون کہتا ہے' سیاست کے نظاموں اور بادشاہتوں کا وجود:

"انسانیت کی بقا اور خدا کی طرف سے اپنے بعض بندوں کو خلافت عطا کرنے کا جواز ہے تاکہ وہ اس کے احکام بجا لائیں۔ اس لیے کہ خدا کے احکام اس کی مخلوق اور اس کے بندوں پر ان کی بھلائی اور بہبودی کے لیے عائد کیے جاتے ہیں۔ بخلاف انسانی احکام کے جو لاعلمی سے صادر ہوتے ہیں اور وہ شیطان کا کام ہوتے ہیں۔ بخلاف خدائے قدیر کی طاقت اور اس کے حکم کے۔ یہ اس لیے کہ وہی خیر و شر کا فاعل اور ان کا فیصلہ کرنے والا ہے' کیونکہ اس کے سوا کوئی دوسرا فاعل نہیں ہے"۔

اس آخری بیان میں جو پوری طرح غزالی کی یاد دلاتا ہے' کہ وہ بھی اسی طرح اس نظریے پر کاربند تھا کہ اس کائنات میں خدا ہی واحد عامل (Agent) ہے' تصوف کا اشارہ ملتا ہے جس کی طرف ابن خلدون کا ضرور جھکاؤ تھا' باوجود ایجابی اور تجربیت پسند نقطہ نظر کے جس پر اس نے اپنی عمرانیات اور اپنا فلسفہ تاریخ تعمیر کیا تھا۔ بلکہ ابن خلدون کے باقی رہ جانے والی تصانیف میں ایک صوفیانہ رسالہ "شفاء السائل" سے تصوف کے ساتھ اس کی گہری ہمدردی ایک پوری طرح واضح صورت میں سامنے آتی ہے۔

تاریخ کو فلسفیانہ نقطہ نظر سے دیکھنے کے علاوہ ابن خلدون نے معاشیات' بشریات اور سیاسیات کے علوم کو بھی اپنی فکر و رائے کا موضوع بنایا۔ لیکن چونکہ اس نے ایسا زمانہ پایا جب عرب سلطنت اپنے عروج سے گزر چکی تھی' اس کے افکار سے آئندہ نسلوں نے کوئی اثر نہ لیا اور فلسفہ تاریخ پر اس کے کام کو آگے نہ بڑھایا جا سکا۔ بعد میں جب مغربی سکالروں

نے ابن خلدون کی تحریروں کو دریافت کیا تو وہ اب اتنی نئی نہ لگتی تھیں۔ یورپ میں احیائے علوم (Renaissance) اور روشن خیالی (Enlightenment) کی تحریکوں کے زمانے میں دوسرے لوگوں نے بھی قوموں اور معاشروں کے بارے میں اسی طرح کے نظریات مرتب کر لیے تھے جنہیں ابن خلدون نے پہلی بار پیش کیا تھا۔ اس کی موت سے صدیوں بعد جبکہ معاشرتی علوم کا کافی چرچا ہونے لگا تھا' بالآخر اس کی تصانیف کے ترجمے ہوئے اور وہ زیر مطالعہ آئیں اور مغربی مفکر ابن خلدون کے ان کارناموں پر جو اس نے تنہا انجام دیے تھے اور اس کے جینئس پر حیران ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

اپنی جوانی کے زمانے میں ابن خلدون ایک مہم جو تھا۔ چونکہ وہ پیدائشی طور پر ایک موقع پرست اور شہرت اور خوش حالی کا دلدادہ تھا اس لیے اس کا میلان سیاست کی طرف ہو گیا۔ اس راہ کی مشکلات میں وہ کبھی پھنس جاتا اور کبھی ان سے باہر نکل آتا۔ شروع کے برسوں میں وہ کبھی ایک دربار سے نکلا تو دوسرے دربار کے ساتھ وابستہ ہوگیا۔ ان حالات میں وہ کئی سازشوں کا شکار ہوا' اپنے آپ کو خطرے میں پایا اور سیاسی طور پر ذلیل و خوار کیا گیا۔ تاہم اپنے سفروں میں اس نے شمالی افریقہ' مصر اور ہسپانیہ کے کافی حصے کو قریب سے دیکھا۔ درباروں میں اچھے عہدوں پر ہوتے ہوئے اس نے اپنے حکمرانوں اور آقاؤں کا بھی مشاہدہ کیا' ان کے قلعوں میں چل پھر کر بھی اور بعد میں ان کے قید خانوں اور تہ خانوں میں رہ کر بھی۔ اس کے اندر جو تجسس تھا ایک تو اس کی وجہ سے' دوسرے بقا کی طبعی تحریک کے زیر اثر' اس نے شہروں' آبادیوں اور دیہات کی معاشرتی اور سیاسی میکانیات کا تجزیہ کیا اور ان میں جو ایک ظاہری افراتفری اور بے نظمی پائی جاتی تھی اس کے اسباب پر غور کیا۔

ابن خلدون کو جن لوگوں نے اپنی چالوں اور سازشوں سے سیاست سے باہر نکال دیا' انہوں نے دراصل اس پر بھی اور ساری دنیا پر بھی ایسا احسان کیا جو اس کے سب دوست مل کر بھی نہ کر سکتے۔ اس لیے کہ اس کے بعد اس نے جم کر تاریخ اور فلسفہ تاریخ پر اپنا کام کیا۔

ابن خلدون نے فلسفے پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ تاہم اس کو عالم عمرانیات اور مفکر تاریخ ہونے کی وجہ سے جو شہرت ملی اس نے اس کے فلسفی ہونے کی حیثیت کو ڈھانپ لیا۔ اسے دراصل ایک طرح سے فلسفے کے ساتھ مخالفت تھی اور کانٹ کی طرح وہ مابعد الطبیعیات کو ایک ناممکن چیز سمجھتا تھا۔ تاہم فلسفے کے خلاف اس کی آراء فلسفیانہ طور پر اتنی اہم ہیں کہ

فلسفے کا کوئی طالب علم انہیں نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اس نے مسلم فلسفے میں ارسطو کی فکر اور نوفلاطونیت سے کوئی چیز مستعار نہ لے کر ایک نئی آواز پیدا کی۔ وہ مسلم فلاسفہ میں سے کسی سے مرعوب نہیں تھا اور فارابی' ابن سینا اور ابن رشد کا ذکر بڑے ہلکے پھلکے انداز میں کرتا ہے۔ اس معاملے میں وہ غزالی کے ساتھ کھڑا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

ابن خلدون کی تاریخ کا پورا نام ہے "کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر ومن عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر" (عبرتوں کی کتاب اور عرب و عجم و بربر کی تاریخ کے آغاز و انجام کا احوال اور ان کے معاصر صاحبان اقتدار کا تذکرہ)۔ اسے اس کے مصنف نے تین حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ پہلا حصہ مقدمہ ہے (مشہور مقدمہ ابن خلدون) دوسرا حصہ جلد ۲ سے ۵ تک عربوں اور ان کے پاس پڑوس کی قوموں کی تاریخ ہے اور تیسرے حصے (جلد ۶ اور ۷) میں بربر اور شمالی افریقہ کے خانوادوں کا بیان ہے اور اسی حصے میں اس کے خاندان کی تاریخ اور اس کی اپنی سوانح بھی ہے۔ لیکن یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ جو بات ابن خلدون کے مقدمے میں ہے وہ اس کی تاریخ میں نہیں ہے۔ چنانچہ تاریخ کا سب سے بڑا مفکر اور نظریہ ساز اتنا بڑا تاریخ نگار ثابت نہیں ہوتا۔

مابعد الطبیعیات کو کانٹ کی طرح ابن خلدون بھی ناممکنات میں سے سمجھتا ہے۔ اس کی وجہ اس کے نزدیک انسانی جسم کا محدود ہونا ہے۔ آخری تجزیے میں مدرک بالحواس دنیا کے علم کی بنیاد ادراکی تجربوں پر ہوتی ہے۔ لیکن ایک مدرک اور صاحب بصیرت شخص کا علم اس کے حسی اعضاء کی تعداد اور صلاحیت پر موقوف ہے۔ کائنات میں ایسی ذوات ہو سکتی ہیں جن کے پاس اشیاء کے علم کے' ہمارے مقابلے میں بہتر ذرائع موجود ہوں۔ وسعت کے اعتبار سے بھی اور کیفیت کے اعتبار سے بھی۔ ان ذوات کے موجود ہونے کے امکان کو وہ حیاتیاتی ارتقاء سے مربوط کرتا ہے جس کو کہ وہ وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معدنیات سے نباتات تک ایک تدریجی لیکن مسلسل ارتقاء ہوتا ہے۔ پھر نباتات کے نچلے درجوں سے اوپر کے درجوں تک اور اوپر کے درجے کی نباتات سے حیوانات کے نچلے درجے تک اور اس سے حیوانات کے اوپر والے درجے تک' جس کی اعلیٰ مثال بندر ہے اور وہاں سے انسان تک۔ یہ سارا ارتقا جاری رہتا ہے۔ لیکن یہ سب کچھ اس کرہ ارض پر واقع ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایسی ذوات موجود ہوں جو ہم سے بھی اعلیٰ درجے میں ہوں اور جس

طرح ان ذوات کے مدارج ہوتے ہیں اسی طرح ان کے علم کے بھی مدارج ہوتے ہیں۔ ہمارا علم ان ذوات کے علم کے مقابلے میں ایسا ہی ہے جیسا حیوانات کا علم ہمارے مقابلے میں! کاش کہ فلاسفہ اپنے علم کی محدودیت کو جان لیتے اور یہ حقیقت سمجھ لیتے کہ انسانی عقل کائنات کے گہرے اور سربستہ رازوں کو اپنی گرفت میں لینے کی اہل نہیں ہے۔

ایک دوسرے موقع پر ابن خلدون کہتا ہے کہ استدلال ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے ہم اشیاء کے درمیان علتی ربط رکھ سکتے ہیں اور علل اور معلولات کے ایک سلسلے کا سراغ لگا سکتے ہیں۔ ایک شخص جتنا زیادہ ذہین ہوتا ہے' اتنی زیادہ چیزوں یا واقعات کو ایک علتی بندھن میں باندھ سکتا ہے۔ یہ تمام کائنات ایک عماریاتی کل ہے اور اس میں اشیاء علل اور معلولات کے ایک سلسلے میں باہم جڑی ہوئی ہیں۔ جب ہم علتی روابط کے اس پورے سبتک میں سے گزرتے ہیں تو ہم آخر کار علت اولی کے مبہم تصور تک پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن انسان علت اولی کی ماہیت کو نہیں سمجھ سکتا۔ یہاں عقل اپنی حد کو پہنچ جاتی ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک علت اولی خدا ہے۔ یہاں تک تو ٹھیک ہے۔ لیکن ان کی نااہلی ظاہر ہو جاتی ہے جب وہ خدا کی ماہیت اور اس کی صفات کو بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ عقل کے ذریعے کرنا ایک ناممکن بات ہے۔ یہ ایک پہاڑ کو سنار کے ترازو میں تولنے کی کوشش ہے۔ کاش فلاسفہ یہ جان لیتے کہ وہ ہر چیز عقل کے ذریعے معلوم نہیں کر سکتے۔

☆☆☆☆☆

باب ۱۱

اشراق' نیز نوفلاطونیت اور تصوف کے درمیان مفاہمت

سہروردی

ابن سینا کی موخر زمانے کی تصانیف سے پتا چلتا ہے کہ رواجی نوفلاطونیت یا (اس کے الفاظ میں) مشائیت سے اس کا جی بھر گیا تھا' چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اس نے حکمت مشرق کے نام سے ایک زیادہ اوریجنل اور ذاتی فلسفہ مرتب کیا ہے جس میں بعض مشرقی عناصر کو شامل کیا گیا ہے۔ یہ حکمت مشرق تو دستیاب نہیں ہے لیکن اس کی ایک بعد کی تصنیف ''الاشارات والتنبیہات'' میں اور اسی طرح مختصر صوفیانہ رسائل : طائر' محبت اور حی بن یقظان میں ابن سینا کا اتصال کے نظریے سے اپنا راستہ الگ کر کے صوفیانہ ''اتحاد'' کی طرف میلان صاف دکھائی دیتا ہے۔ تاہم وہ فلسفی جس کے نام کے ساتھ ''حکمت مشرق'' یا ''اشراق'' کا لفظ جڑا ہوا ہے' وہ شہاب الدین سہروردی ہے۔ سہروردی شام کے شہر حلب میں ۱۱۵۴ میں پیدا ہوا اور ۱۱۹۱ میں سلطان الملک الظاہر ابن صلاح الدین کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ اس کا سبب مذہبی امور میں کچھ غیر معین گستاخی کا الزام تھا اور علمائے دین اور فقہاء کا دباؤ !

سہروردی نے ابن سینا کی طرح یہ دعوی کیا کہ اس کے متعدد رسائل میں اس کا مقصد اپنے خیالات کو رسمی ارسطوئی طریقے پر بیان کرنا ہے۔ اس طریقے کو وہ ایک ''اچھا منطقی اور استدلالی طریقہ'' کہتا ہے اگرچہ وہ اس باخدا عارف کے مقاصد پورے نہیں کرتا جو تجربی حکمت کے درجے تک پہنچنے کی خواہش رکھتا ہے یا منطقی اور تجربی دونوں طرح کی حکمت کے

درجے تک! وہ کہتا ہے کہ یہ موخر الذکر کام اس نے اپنی بہترین تصنیف ''حکمت الاشراق'' میں سرانجام دیا ہے۔ اس حکمت کے بیان کی تمہید کے طور پر وہ اپنی دوسری تصنیف ''تلویحات'' میں وضاحت کرتا ہے کہ اس کے زمانے کے مشائین اس مکتب کے بانی (یعنی ارسطو) کا مقصد نہیں سمجھ سکے جو بقول اس کے معلم اول اور صاحب حکمت تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ارسطو سہروردی کے خواب میں آیا' جس میں سہروردی نے اس کے ساتھ یہ بحث شروع کر دی کہ علم کا نظریہ کیا ہے۔ اتصال اور اتحاد کیا ہے' اسی طرح فلاسفہ اسلام اور صوفیہ کا مقام کیا ہے' صوفیہ جنہوں نے ٹھوس علم اور مشاہدے کا درجہ حاصل کر لیا ہے اور اس وجہ سے وہ صحیح فلسفی اور عارف ہیں۔ سہروردی کے نزدیک ان صوفی عارفوں کا امتیازی وصف یہ تھا کہ انہوں نے ایک قدیم حکمت سے اپنا ناطہ جوڑا تھا جو اس کے باوجود کہ اس نے صدیوں تک بہت سی صورتیں: ارسطوئی' افلاطونی' یونانی یا ایرانی اختیار کی تھیں۔ تاہم اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی تھی۔ اس کی جڑیں افلاطون تک جو صاحب حکمت اور اس کا سربراہ تھا اور اس سے پہلے ہرمیس اور دوسرے بڑے عارفوں مثلاً امپیڈوکلیز اور فیثا غورث تک جاتی تھیں۔ یہ حکمت جس کی بنیاد نور اور ظلمت کی مشرقی ثنویت پر قائم تھی' سہروردی کی رائے میں دراصل ایرانی عارفین مثلاً جماسپ' فراشاؤسترا' بزرجمہر اور ان کے پیش رؤوں کا ورثہ تھا۔ اس کے مغربی نمائندے بھی رہے تھے جن میں افلاطون' اگاتھادیمون وغیرہ تھے اور ان کے بعد مشرق میں بسطامی اور حلاج آئے تھے اور یہ خود سہروردی پر آ کر ختم ہوتی تھی۔

سہروردی کے نزدیک ''حکمت اشراق'' کی روح نور کی سائنس ہے جو نور کی ماہیت اور اس کے پھیلاؤ کے بارے میں معلومات مہیا کرتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ نور ایسا ہے کہ اس کا تعین نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ مبرہن ترین حقیقت ہے۔ بلکہ یہ ایسی حقیقت ہے جو دوسری تمام چیزوں کو واضح کر دیتی ہے اور ایسا جوہر ہے جو دوسرے تمام جواہر' مادی یا غیر مادی کی ترکیب میں داخل ہو جاتا ہے۔ وہ اس کی یوں وضاحت کرتا ہے کہ ''خالص نور'' کے علاوہ ہر شے یا تو اس چیز پر مشتمل ہوتی ہے جسے ایک حامل کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ تاریک جوہر کہلاتی ہے یا پھر اس جوہر کی صورت پر مشتمل ہوتی ہے جو بذات خود تاریکی ہے۔ مادی اشیاء چونکہ نور اور ظلمت دونوں کو وصول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں' انہیں برزخ

کہا جاتا ہے' جو اپنی ذات میں خالص ظلمت ہوتے ہیں اور تمام نور جو ان کے اندر نفوذ کرتا ہے اسے وہ خارجی ذریعے سے وصول کرتے ہیں۔

جہاں تک نور کے ان اشیاء کے ساتھ رشتے کا تعلق ہے جو اس سے نیچے ہوتے ہین تو نور دو طرح کا ہوتا ہے' اپنے اندر اور اپنے لیے نور اور اپنے اندر اور دوسروں کے لیے نور۔ یہ یہی دوسرا نور ہے جو تمام اشیاء کو منور کرتا ہے لیکن چاہے وہ اپنے اندر ہو یا دوسرے کے اندر' نور جیسا کہ اوپر ذکر ہوا سب سے بڑھ کر آشکار ہوتا ہے اور ان تمام اشیاء کے اظہار کا سبب ہوتا ہے جو دراصل اسی سے صدور کرتے ہیں۔ چنانچہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ زندہ ہوتا ہے اس لیے کہ زندگی اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ لازمی اظہار ذات ہے جو باہر کی طرف دوسری چیزوں میں ہوتا ہے۔

وجود کی چڑھائی کے آخری سرے پر خالص انوار ہوتے ہیں جن سے ایک زینہ بنتا ہے جس کا آخری درجہ نور الانوار ہوتا ہے اور اس پر اس کے نیچے کے تمام انوار کے وجود کا' چاہے وہ خالص ہوں یا مرکب' دارو مدار ہوتا ہے۔ ان معنوں میں یہ انتہائی نور وہی چیز ہے جسے ابن سینا وجود واجب قرار دیتا ہے۔ اس لیے کہ انوار کا سلسلہ نور اول یا نور واجب میں جا کر ختم ہونا چاہیے' جو کہ تمام نور کا منبع ہے اور جسے سہروردی ہمیشہ قائم بالذات نور کہتا ہے اور اسے نور مقدس' وجود واجب اور اسی طرح کے دوسرے نام دیتا ہے۔

نور الانوار لازمی ہونے کے علاوہ وحدت کی خصوصیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ اگر ہم دو اولین انوار فرض کریں تو ہم اس متضاد صورت حال میں الجھ جائیں گے کہ یہ دونوں ایک تیسرے نور سے وجود پاتے ہیں۔ جو بالکل واحد ہے۔ اسی طرح نور الانوار کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ اپنے سے نکلنے والے' تمام ثانوی انوار کو اپنا نور عطا کرسکتا ہے' ان انوار میں سے جو پہلا نور ہے اسے سہروردی نور اول قرار دیتا ہے جو اپنے منبع یا نور الانوار سے صرف اپنے کامل یا خالص ہونے کی کیفیت میں مختلف ہوتا ہے' پھر نور اول سے ثانوی انوار صدور کرتے ہیں یعنی اجرام فلکی اور طبیعی مرکبات اور عناصر جن سے طبیعی دنیا ترتیب پاتی ہے' جن کو سہروردی خاکنائے یا برزخ کا نام دیتا ہے۔ یہ موخر الذکر دنیا بھی نور الانوار کا سایہ یا ظل خفیف (Penumbra) کہی جا سکتی ہے اور یہ اپنے منبع یا اپنی علت کی طرح ازلی ہوتی ہے۔ سہروردی اس کے بعد دلائل کا ایک سلسلہ پیش کرتا ہے جو اپنی صورت میں لازماً ارسطوئی ہے'

حرکت کی ابدیت کی بنیاد پر دنیا کے ابدی ہونے کو ثابت کرنے کے لیے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ دنیا اپنے اصول اول یا نور الانوار سے ایک ابدی صدور ہے۔

سہروردی کا خیال ہے کہ طبیعی اشیاء متضاد طبائع کے امتزاج سے جنم لیتی ہیں۔ ان اشیاء میں سب سے غالب عنصر وہ نور ہوتا ہے جسے اسفندرمود کہتے ہیں جس کا طلسمان زمین یا مٹی ہوتا ہے۔ عناصر کے امتزاج کی سب سے کامل حالت سے انسانوں کا ظہور ہوتا ہے جو اپنی کمالیت فرشتہ جبریل سے حاصل کرتے ہیں۔ یہ روح مقدس ہے جو بنی نوع انسان میں انسانی روح پھونکتی ہے۔ جسے انسانیت کا اسفاہ باد کہتے ہیں۔ تاہم ''نورانسانی'' یا روح انسانی کے علاوہ انسانی جسم میں دو قوتیں موجود ہوتی ہیں: ایک آتش مزاج قوت جس کا مظاہرہ فتح میں ہوتا ہے اور دوسری آرزومند قوت جس کا اظہار محبت میں ہوتا ہے۔ جہاں تک تغذیہ اور تخلیق کی ضمنی صلاحیتوں کا سوال ہے وہ جسم اور نور کے گوناگوں تعلقات کے نتیجے میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ نور ارضی کی مختلف تجلیات کہلائی جاسکتی ہیں۔ جسم کا نظام سنبھالنے میں نور ارضی روح کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو دل کے بائیں جوف میں ہوتی ہے۔ یہ روح سارے جسم میں سرایت کر جاتی ہے اور اس کے اعضاء کو وہ نور ارسال کرتی ہے جو وہ نور ارضی سے حاصل کرتی ہے۔ تاہم جسمانی افعال کا بہت زیادہ تنوع اعضاء کے اسی طرح کے تنوع کا تقاضا نہیں کرتا۔ چنانچہ سوجھ بوجھ' تصور اور وہم کی تین اندرونی صلاحتیں ابن سینا کے نظریے کے برعکس اپنی نوع میں ایک ہوتی ہیں' اس لیے کہ وہ سب نور ارضی سے برآمد ہوتی ہیں' جو قابل ادراک اشیاء کو جسمانی اعضاء کے ذریعے سمجھتا ہے۔ اس وجہ سے ان صلاحیتوں کو The sense of Senses کہا جا سکتا ہے۔

نور ارضی کا مادے کے ساتھ اتصال نتیجہ ہے اس کے اسفل دنیا کی تاریک قوتوں کے ساتھ اتصال کا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اس دنیا میں اجنبی بن کے رہتا ہے اور انسانی جسم کے اندر بادل ناخواستہ قیام کرتا ہے۔ یہ پہلے نچلے جانوروں کے اندر رہتا ہے اور پھر ترقی کر کے اونچی قسم کے جانوروں میں رہنے لگتا ہے۔ اس کی اس اوپر کی جانب ترقی کو الٹایا نہیں جا سکتا۔ یہ بات افلاطون اور فیثا غورث کے نظریہ تناسخ کے برعکس ہے' جس میں روح کی نیچے کی جانب حرکت یا اس کے نچلے حیوانات کے جسموں میں حلول کرنے کی گنجائش ہوتی ہے۔

سہروردی اس نظریے کے معاملے میں متضاد آراء رکھتا ہے اور اس نظریے کے بڑے

مفروضے کو تسلیم کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے، یعنی روح کی بالآخر معقولات کی دنیا میں اپنے پہلے مسکن کو واپسی۔ اس کے نزدیک نور ارضی کی جسم کی غلامی سے آزادی، جس میں کہ وہ رہتا ہے اور جس کا نظم وہ چلاتا ہے، منحصر ہے جسم کے بکھر جانے پر۔ تناسخ اس آزادی کی لازمی شرط نہیں ہے، اس لیے کہ جسم کے اندر جو نور محبوس ہے وہ نور کی اعلیٰ دنیا میں چلے جانے کا اتنا ہی اہل ہوگا جتنا کہ یہ اس کے لیے آرزو مند ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ ان تمام بندشوں سے آزاد ہو جائے گا جنہوں نے اسے باندھ رکھا تھا اور یہ مقدس ارواح کی منازل تک پہنچ جائے گا جو خالص نور کی دنیا میں رہتی ہیں۔

صدر الدین شیرازی (ملا صدرا) اور اس کے جانشین

اشراقی روایت جس کی بنا سہروردی نے رکھی تھی، زیادہ عرصہ نہ گزرا کہ وہ ایرانی فلسفیانہ روایت کا امتیازی نشان بن گئی۔ فلسفے پر غزالی کے حملے اور ڈیڑھ صدی بعد منگولوں کی فتح بغداد کے نتیجے میں جب شرق اوسط میں فلسفہ پس ماندگی کی راہ پر پڑ گیا تو اسے ایران میں، خاص طور پر اس کے صفوی عہد میں، ایک نئی زندگی ملی۔ شاہ اسماعیل نے (۱۵۰۰۔۱۵۲۴ء) جو اپنے آپ کو ایک صوفی خاندان کی اولاد بتاتا تھا، پورے ایران میں شیعہ مذہب کی تبلیغ کا بیڑا اٹھایا، جس کے نتیجے میں کلامی اور فلسفیانہ تعلیم و تعلم کا احیاء ہوا جن کو شاہ عباس (۱۵۸۸۔۱۶۲۹ء) کے عہد میں بہت فروغ حاصل ہوا۔ اس عہد میں متعدد علماء نمایاں ہو کر سامنے آئے، جن میں میر داماد (م ۱۶۳۱) اور بہاء الدین آملی (م ۱۶۲۱) کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو دونوں صدر الدین شیرازی کے استاد تھے۔ صدر الدین جدید ایران کا سب سے بڑا فلسفی تسلیم کیا جاتا ہے، جہاں اس کا زیادہ معروف نام ملا صدرا ہے، بلکہ یوں کہنا شاید زیادہ صحیح ہو کہ اسے متاخر صدیوں کا سب سے بڑا اسلامی حکیم اور دور اخیر کے مسلم فلسفے کا مجدد مانا جاتا ہے۔

صدر الدین شیرازی ۱۵۷۲ میں شیراز میں پیدا ہوا۔ بعد ازاں وہ اصفہان چلا گیا جو اس وقت علم و ہنر کا مرکز تھا۔ وہاں اس نے میر داماد اور میر ابو القاسم فندرسکی (م ۱۶۴۰) سے تعلیم حاصل کی۔ تحصیل علم کے بعد ملا صدرا نے استادی کا درجہ حاصل کر لیا۔ لیکن وہ چونکہ اپنے عقائد کے اظہار میں بے باک تھا، بعض علمائے ظاہری کی عداوت کا نشانہ بن گیا۔ اسی

وجہ سے اس نے اصفہان چھوڑ دیا اور مدت دراز تک' سات سال یا پندرہ سال' شہر قم کے جنوب کی طرف ایک گاؤں میں گوشہ نشین ہو کر رہ گیا۔ اس نے ایک طویل عرصہ لمبی لمبی ریاضتوں میں صرف کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح اس نے زندگی کے پہلے دور میں علم حصولی' مکتبی' استدلالی میں کمال حاصل کیا تھا' اب علم حضوری میں بھی بڑا مرتبہ حاصل کر لیا اور ذوق و اشراق اور حقائق ملکوتی کے مشاہدے کی توفیق پائی۔

ملا صدرا پھر شیراز میں واپس آ گیا اور اس شہر کی ایک مذہبی درسگاہ میں معلم تعینات ہوا' کہا جاتا ہے کہ اس نے سات بار پیدل چل کر مکے کا حج کیا اور ساتویں حج سے واپس آتے ہوئے ۱۶۴۱ میں بصرہ کے مقام پر فوت ہوا۔

شیرازی نے فلسفے کے موضوع پر بہت کتابیں لکھیں۔ اس نے سہروردی کی ''حکمت الاشراق'' ابہری کی ''الہدایہ فی الحکمہ'' اور ابن سینا کی ''الشفا'' پر شرحیں لکھیں۔ علاوہ ازیں اس نے کتاب ''المبدا والمعاذ'' اور ''جوہر وجود کی توثیق'' پر اوریجنل رسالے لکھے۔ اس کی سب سے بڑی فلسفیانہ تصنیفات البتہ ''کتاب المشاعر'' (فہم و ادراک کی کتاب) ''کسر اصنام الجاہلیۃ'' (جاہلیت کے بتوں کی شکست و ریخت) اور ''حکمت متعالیہ'' مشہور نام ''الاسفارالاربعۃ'' (چار سفر) ہیں۔ اپنی کتاب ''اسفار'' کے پہلے حصے میں شیرازی اس بات پر افسوس کرتا ہے کہ لوگ فلسفے کے مطالعے سے دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اس کے باوجود کہ فلسفے کے اصول ان صداقتوں کے ساتھ مل کر جو پیغمبروں کو القاء ہوئیں' صداقت کا ایک اعلیٰ ترین اظہار بن جاتے ہیں۔ وہ فلسفے اور مذہب کی مکمل موافقت پر اپنے ایمان کا اظہار کرتا ہے۔ جو اس کے نزدیک ایک واحد صداقت کا اظہار ہیں جس کی تاریخ آدم تک چلی جاتی ہے۔ آدم سے یہ صداقت ابراہیمؑ کو منتقل ہوئی' پھر یہ یونانی فلاسفہ کے پاس آئی اور پھر مسلم صوفیہ کے پاس اور آخر میں فلاسفہ کی عام جماعت کے پاس پہنچی۔ وہ کہتا ہے کہ یونانی پہلے ستاروں کی پرستش کرتے تھے لیکن وقت گزرنے پر فلسفہ اور کلام کا علم ابراہیمؑ سے چل کر ان تک پہنچ گیا۔ وہ اس سلسلے میں قدیم یونانی فلاسفہ کے دو گروہوں کے درمیان امتیاز قائم کرتا ہے۔ پہلا گروہ طالیس سے شروع ہو کر سقراط اور افلاطون تک آتا ہے۔ دوسرا فیثا غورث سے شروع ہوتا ہے جس نے حکمت سلیمان سے اور مغربی پادریوں سے سیکھی تھی۔ جیسا کہ فلسفے کی اکثر عربی تاریخوں میں آتا ہے۔ ''حکمت کے اساطین'' میں شیرازی امپید وکلیز' فیثا

غورث' سقراط' افلاطون اور ارسطو کے نام لیتا ہے۔ رہا فلاطینوس جسے وہ یونانی عارف کہتا ہے اس کا ذکر اکثر تعریفی انداز میں کرتا ہے۔ لیکن افلاطون اور ارسطو کے ساتھ اس کے رشتے کی بابت جن کے فلسفوں کا اس نے بڑی قابلیت کے ساتھ امتزاج کیا تھا' شیرازی دوسرے مسلم فلاسفہ کی طرح مکمل خاموشی اختیار کرتا ہے۔ مذکورہ بالا یونانی حکمت کے اساطین کی بابت شیرازی کا خیال ہے کہ انہوں نے حکمت کا نور پیغمبری کے روشن مینار سے حاصل کیا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ خدا کی وحدت' دنیا کی تخلیق اور معاد جیسے سوالات پر ایک دوسرے کے ساتھ بالکل متفق ہیں۔

فلسفیانہ تاریخ کے اس بیان کے علاوہ شیرازی کی طریقیات (Methodology) کی ایک قابل لحاظ خصوصیت اس کا فلسفیانہ اور صوفیانہ مقولات (Categories) کا شیعی مذہب پر اطلاق کرنا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ دنیا کی تاریخ میں پیغمبر کا مرحلہ خاتم المرسلین محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گیا۔ اس کے بعد بارہ شیعی اماموں نے امامت یا ولایت کے مرحلے کا آغاز کیا' جو بارھویں امام کی واپسی تک جو شیعی عقیدے کے مطابق عارضی طور پر روپوش ہیں' جاری رہے گا ۔ شیرازی کا کہنا ہے کہ ولایت کا مرحلہ تو دراصل پیغمبر شیث سے شروع ہو گیا تھا جو آدم کے لیے وہی کچھ تھے جو حضرت علیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھے یعنی جانشین یا ولی ۔ شیرازی کو اپنے اس نظریے کے لیے ابن عربی کی محمدی صداقت یا الوہی کلمے کے تصور میں جس کا کہ محمدؐ آخری اور مکمل اظہار تھے' فلسفیانہ بنیاد ملتی ہے۔ ابن عربی کی طرح شیرازی کا بھی یہی خیال تھا کہ اس صداقت کے دو پہلو ہیں : ایک علانیہ اور ایک مخفی اور چونکہ محمدؐ خود پیغمبرانہ صداقت کا اظہار تھے' اس لیے امام اول علیؓ اور ان کے جانشین سب اس کی جگہ لینے والی صداقت کا اظہار تھے۔ جب مہدی یا امام منتظر آخر میں ظاہر ہو گا تو وحی کے پورے معانی آشکار ہوں گے اور بنی نوع انسان حضرت ابراہیمؑ کے مذہب توحید خالص کی طرف واپس آئیں گے' جس کا اعلان سب سے پہلے ابراہیمؑ نے کیا تھا اور جس کی توثیق سب سے آخر میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کی تھی۔

روح کے چار سفر جو الاسفار الاربعہ میں دیئے گئے ہیں یہ ہیں:

۱۔ خلق سے حق کی طرف ۲۔ حق کے ساتھ حق میں ۳۔ حق سے خلق کی طرف حق کے ساتھ ۴۔ حق کے ساتھ خلق میں۔

شیرازی کی اس اہم تصنیف کا پہلا حصہ اسی طرح کے مابعد الطبیعیاتی سوالوں سے بحث کرتا ہے، جن پر ابن سینا نے بات کی ہے۔ اس کا نقطہ آغاز ابن سینا کا یہ نظریہ ہے کہ وجود کی کوئی امتیازی خصوصیت یا نوع نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس کا تعین نہیں ہوسکتا۔ یہ جوہر سے محض تصوراتی انداز میں مختلف ہوتا ہے۔ اس بیان سے شیرازی یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ الوہی تخلیق کا موضوع جوہر نہیں ہے جیسا کہ سہروردی اور دوانی نے دلیل کے طور پر کہا تھا بلکہ وجود ہے، جہاں تک کہ یہ جوہر کے معاملے میں قابل اسناد (Predicable) ہے۔ اس سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ جوہر وجود کی ایک مقدم صورت ہے، اگر اپنے آپ نہیں تو تخلیق کے الوہی عمل کے واسطے سے۔ اس طرح شیرازی جواہر کی اقلیم کو ابن عربی کی ''اعیان ثابتہ'' کے مساوی قرار دیتا ہے جو ایسی آفاقی صورتیں یا اولین نمونے (Archetypes) ہیں جن پر کہ دنیا کی صورت گری کی گئی، جیسا کہ شروع میں افلاطون نے خیال ظاہر کیا تھا۔

جوہر اور وجود کی دوئی، شیرازی کہتا ہے، مخلوقات کی ایک خصوصیت ہے جس سے کہ واجب الوجود بالکل آزاد ہے۔ وہ ہر ذات مخلوق کو اشراق کے ذریعے اس کے وجود کا خاص طرز عطا کرتا ہے، یہ واجب الوجود نور الانوار کے ہم معنی ہے اور اس لیے اسے ایسا منبع یا ماخذ قرار دیا جا سکتا ہے جہاں سے مادی ذوات اپنی منور خصوصیت اور واجب الوجود کے ساتھ اپنی مشابہت اخذ کرتی ہیں۔ تاہم جو چیز ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرتی ہے وہ ان کی لازماً تاریک فطرت ہے جس میں وہ نور الانوار سے پوری طرح مختلف ہوتی ہیں۔

انسانی روح باقی مخلوقات سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ اس میں نور اور ظلمت دونوں جمع ہیں۔ اس وجہ سے یہ معقولات کی دنیا یا امر کی دنیا جیسا کہ صوفی اسے کہتے ہیں اور مادی دنیا یا تخلیق کی دنیا کے درمیان ایک کڑی ہے۔ یہ موخر الذکر دنیا ایک آفاق گیر کرہ فلکی (Universal Sphere) سے شروع ہوتی ہے جو معقولات کی دنیا یا عالم ارواح کو مادے کی یا محسوسات کی دنیا سے جدا کرتا ہے۔ وجود کے بڑے سلسلے کے تنزلات جو سہروردی نے نوفلاطونی متوازی مراتب کو سامنے رکھ کر پیش کیے تھے کچھ اس طرح سے ہیں:

نور الانوار (وجود واجب)۔ امر کی دنیا یا اعیان ثابتہ (معقولات کی دنیا)۔ معقولات (ارواح انسانی)۔ کرہ فلکی (سب سے باہر کا کرہ)۔ تخلیق کی دنیا (مادی دنیا)

اس سے ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ شیرازی کس طرح ضروری لفظی اور معنوی ردو بدل

کے ساتھ دوسرے اشراقی فلاسفہ کی طرح ابن سینا اور نوفلاطونی روایت کو جاری رکھتا ہے۔ پہلے ''نور۔ اشراق'' کی اصطلاح ہے جس نے اس فلسفے کو اس کا خاص نام دیا ہے۔ یہ نوفلاطونیوں کی ''عقل ۔ معقول'' کی اصطلاح کا گویا مثنی ہے۔ لیکن علم کائنات اور مابعد الطبیعیات لازماً ایک ہی رہتے ہیں۔ تاہم شیرازی ابن سینا سے دو بنیادی نکات پر اختلاف کرتا ہے۔ عالم کی ازلیت اور حشر اجساد ۔ اپنا موقف بیان کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ تمام فلاسفہ یا حکماء ۔ ہرمیس سے طالیس تک اور فیثاغورث اور ارسطو' ان سب نے دنیا کو محدث (Created in Time) قرار دیا ہے۔ لیکن یہ ان کے پیروکار تھے جنہوں نے غلطی سے ان سے یہ غلط نظریہ منسوب کر دیا کہ عالم ازلی ہے۔ شیرازی کے نزدیک وقت اور حرکت کی ازلیت کو ثابت کرنا ناممکن ہے' جس پر وہ فلاسفہ (اس کی مراد غالباً مسلم نوفلاطونی تھے) اپنے اس نظریے کی بنیاد رکھتے ہیں کہ دنیا ازلی ہے۔ وہ واحد ہستی جس کا وجود وقت اور حرکت سے پہلے موجود تھا خدا ہے جو دنیا کو ایک امر سے وجود میں لاتا ہے' جیسا کہ قرآن کی سورہ آل عمران ۳ آیت ۴۷ اور سورہ النحل ۱۶' آیت ۴۰ میں آتا ہے ۔ اب وقت چونکہ کائنات کا حصہ ہے یہ ناممکن ہے کہ وہ خدا کے اس امر سے پہلے موجود ہو جس کے نتیجے میں دنیا فوراً وجود میں آ جاتی ہے۔ محسوسات اور معقولات کی دنیائیں دونوں ایک مسلسل تغیر یا قلب ماہیت کے تابع ہیں' اس لیے وہ ازلی نہیں ہوسکتیں۔ حتیٰ کہ اعیان ثابتہ یا معنوی صورتیں تغیر پذیر ہیں اور اگرچہ وہ پہلے الوہی ذہن میں موجود تھیں تاہم اس حالت میں ان کی کوئی حقیقت یا آزاد وجود نہیں تھا ۔ الوہی امر کے تحت جب وہ وجود میں آ گئیں تو مادی ذوات کو صرف حادث (Temporal) کہا جا سکتا ہے یا محدث! تو خود دنیا کو بھی حادث یا محدث کہنا چاہیے۔

دوسرا نکتہ جس پر وہ ابن سینا سے الگ دکھائی دیتا ہے حشر اجساد ہے۔ شیرازی اپنے رسالے ''الحشر والنشور'' میں بڑے وثوق کے ساتھ کہتا ہے کہ انسان کی پہلی یا طبعی پیدائش کے بعد حشر کے روز دوسری پیدائش واقع ہو گی۔ یہ دوسری پیدائش کیسی ہو گی اس کو کہیں وضاحت سے بیان نہیں کیا گیا ۔ لیکن شیرازی تاکید کے ساتھ کہتا ہے کہ اس دن انسان ایک ایسی اعلیٰ سطح پر داخل ہوں گے جہاں روح اور جسم بعینہ ایک جیسے ہو جائیں گے ۔ اس لیے کہ آخرت میں ہر چیز زندہ ہو گی' اس کی زندگی اس کے جوہر کی طرح ہو گی ۔ زیادہ وضاحت سے یوں کہا جا سکتا ہے کہ آخرت میں اجسام اور ان کی صورتیں ہو بہو ان کی روحوں اور ان

کی ان عادات و خصوصیات کی طرح ہوں گی جو انہوں نے پہلی دنیا میں اختیار کی ہوئی تھیں۔ بہرصورت روح اور جسم کا ملاپ' یا ان کا ہو بہو ایک جیسا ہونا آخرت کے روز ہو کر رہے گا اور انسانی فرد کا قیامت کے روز اٹھنا' جس کے بارے میں فارابی' ابن سینا اور ابن رشد گومگو کی کیفیت میں رہے' تو یہ بھی ایک غیر مبہم حقیت ہے۔ یہ دلیل باز نظریہ جس کی تائید میں شیرازی قرآن' حدیث اور شیعی ائمہ کے بہت سے حوالے دیتا ہے اس میں ایک خوبی تو ہے کہ اس نے حشر کے عقیدے کو محفوظ کر لیا ہے۔ اس لطیف تبدیلی کے ساتھ کہ جو جسم حشر کے روز اٹھے گا وہ ایک نئی اثیری (Ethereal) صورت اختیار کرے گا اور اس حالت میں وہ بعینہ روح جیسا ہو گا۔

باب ۱۲

جدید اور معاصر رجحانات

جدید اصلاحی تحریکیں: محمد بن عبد الوہاب
شاہ ولی اللہ، علی محمد باب اور بہاء اللہ، سنوسی تحریک

آج کی مسلم دنیا میں جدیدیت اور بنیاد پرستی

جمال الدین افغانی، محمد عبدہ، سید قطب، حسن البناء اور مودودی
سرسید احمد خاں، سید امیر علی، محمد اقبال

بغداد کے زوال (۱۲۵۶) کے بعد تقریباً پانچ سو سال تک علمی تحقیق اور فکر و نظر کی آزادی کا تقریباً خاتمہ ہو گیا۔ مسلمان علماء مذہب کے معاملے میں عقل کے استعمال اور حریت فکر و خیال کو بدعت سمجھنے لگے۔ اس کے ساتھ قنوطیت اور جبریت نے جو علمی اور سیاسی تنزل کے ساتھ ساتھ چلی آئی تھیں، دلوں میں تحقیق و تجسس کے سارے شوق ختم کر دیے۔ انہی پانچ صدیوں میں مغرب میں تہذیب و تمدن نے نیا جنم لیا، تحریک احیائے علوم برپا ہوئی اور اہل مغرب تاریکی کی کئی صدیوں کے بعد آزادی فکر و نظر سے دوبارہ روشناس ہوئے۔ لیکن مشرق کے اسلامی ممالک میں ایک طویل عرصہ مطلق العنان سلاطین کی حکومت رہی۔ مسلم علماء اور فقہاء کا کام ان کی خوشامد کرنا اور ان کے الٹے سیدھے کاموں کو مذہب کی سند مہیا کرنا رہ گیا۔ علم و فکر کے میدان میں ان کا سارا مشغلہ یہی ٹھہرا کہ قدماء کی کتابوں کی

شرحیں لکھتے رہیں اور بال کی کھال اتارتے رہیں۔ پہلے ان کتابوں کے خلاصے لکھے جاتے' پھر ان کی شرحیں لکھی جاتیں' پھر ان شرحوں کے بھی خلاصے لکھے جاتے اور طلبہ کو رٹا دیے جاتے۔ ان حالات میں فکر و نظر یا اجتہاد رائے کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہ گئی تھی۔

مغرب میں اسی زمانے میں احیائے علوم کے ساتھ ہی سائنس اور فلسفہ کی نئی بنیادیں استوار ہوئیں۔ سائنس کی ایجادات کی وجہ سے صنعتی انقلاب برپا ہوا۔ ذہنی آزادی کے طفیل یورپی جہاز ران دور دراز کے پرخطر سفروں پر روانہ ہوئے اور اپنے ہم وطنوں کے سامنے نئی دنیا اور مشرق بعید کے دروازے کھول دیے۔ صنعتی انقلاب کی وجہ سے یورپ میں وسیع پیمانے پر مصنوعات میں ترقی ہوئی اور جب ان مصنوعات کی کھپت کے لیے منڈیوں اور نو آبادیوں کی ضرورت محسوس ہوئی تو کم و بیش ایک صدی میں اہل یورپ نے افریقہ اور ایشیا کے اکثر ممالک پر اپنا حاکمانہ اور تجارتی تسلط قائم کر لیا۔ اس دوران میں مشرقی اقوام کی اور بالخصوص مسلمانوں کی حالت بہت خوار و زبوں تھی۔ وہ اپنے معاشی و معاشرتی تنزل' عسکری کمزوری اور باہمی نفاق کی وجہ سے مغرب کے بڑھتے ہوئے طوفان کا مقابلہ نہ کر سکے۔ نتیجہ یہ کہ اکثر مسلم ممالک جو پہلے آزاد اور خودمختار تھے اب سیاسی اور معاشی طور پر مغربی اقوام کے زیر تسلط آ گئے۔

یہ حالات تھے جب اٹھارویں صدی کے نصف آخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کے اندر زندگی کے آثار پیدا ہونے لگے۔ انہوں نے سوچنا اور محسوس کرنا شروع کیا اور جابجا اصلاحی تحریکیں سر اٹھانے لگیں۔ نجد میں محمد بن عبدالوہاب' ہندوستان میں شاہ ولی اللہؒ ایران میں مرزا علی محمد باب اور الجیریا میں محمد بن علی سنوسی نے اصلاح و احیائے مذہب کی ضرورت محسوس کی۔ یہ تحریکیں شروع میں خالص مذہبی تھیں' لیکن بعد میں حالات کے تقاضوں نے انہیں سیاسی راہ پر ڈال دیا۔

محمد بن عبدالوہاب

۱۷۰۳ میں عیینہ میں پیدا ہوئے۔ فقہ میں وہ امام احمد بن حنبل کے پیرو تھے اور ابن تیمیہ اور ابن قیم کی تحریروں سے بہت متاثر! جیسا کہ اوپر ذکر ہوا یہ دونوں اصحاب فلسفہ و تصوف کے سخت مخالف تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ عقلی استدلال اور کشف و وجدان کے

نظریات نے مذہب کی اصل روح کو فنا کر دیا ہے۔ محمد بن عبد الوہاب نے اپنے پیشرو حنابلہ کی طرح ان کے انسداد کا بیڑا اٹھایا اور دنیائے اسلام میں تحریک وہابیت کا آغاز ہوا۔ وہابی کا نام اس تحریک کو مخالفوں نے دیا' یہ لوگ خود اپنے آپ کو "موحدون" (یعنی توحید کے ماننے والے) کہتے تھے۔ اس تحریک نے صوفی طریقے کی حرارت اندروں اور زہد و ورع کو رد کیا۔ اس نے نہ صرف فلسفہ بلکہ کلام میں بھی باہر سے درآمد شدہ ذہنی و عقلی سرگرمی کی مذمت کی۔ اس نے ان تمام گروہوں کو بھی رد کر دیا' جو اسلام کے مرکزی دھارے سے الگ ہو گئے تھے' جن میں شیعیت بھی شامل تھی' اگرچہ وہ اس وقت تک مستحکم ہو چکی تھی۔ اس تحریک کا بس ایک ہی پیغام تھا کہ صدر اول کے اسلام کی طرف واپس چلو اور بیچ کے زمانے میں ارتقا کی جو صورتیں واقع ہوئی ہیں انہیں چھوڑ دو۔

محمد بن عبد الوہاب کا بنیادی مقصد ان تمام بدعتوں کو مٹانا تھا جو تیسری صدی ہجری میں پیدا ہوئی تھیں۔ یہ جماعت صرف حدیث کی چھ کتابوں صحاح ستہ کو مسلم الثبوت سمجھتی تھی اور چاروں سنی مذاہب فقہ کو اصولاً درست تسلیم کرتی تھی۔ ان کا سارا جھگڑا ان لوگوں کے ساتھ تھا جن کو وہ اہل بدعت سمجھتے تھے اور جن کے ظاہری رسوم سے انہیں اختلاف تھا۔ شاندار پختہ مقبروں کی تعمیر اور ان کا بطور مساجد استعمال کرنا اور ان کی باقاعدہ زیارت کرنا اور ان سے مدد چاہنا وغیرہ یہ سب انؒ کے نزدیک ناپسندیدہ افعال تھے۔ زیارت قبور کے علاوہ بعض درختوں اور تاریخی مقامات کو مقدس سمجھ کر ان کا جو احترام کیا جاتا تھا وہ بھی ان کے نزدیک قابل اعتراض چیز تھی۔ حتیٰ کہ وہ اپنی بخشش کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کرنے اور قیامت کے روز ان کی شفاعت کی امید رکھنے کو بھی صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ اسی وجہ سے انہیں عربی کی مشہور نعتیہ نظم قصیدہ بردہ کے بعض ایسے شعروں پر اعتراض تھا جن میں آنحضرتؐ کی مدح کے ضمن میں اس طرح کے مضمون بیان ہوئے تھے۔ ان کے ان متشددانہ خیالات و عقائد کی وجہ سے علمائے وقت نے جب ان کی پرزور مخالفت کی تو وہ تائید و حمایت کے لیے امیر محمد بن سعود کے پاس درعیہ جا پہنچے۔ ابن سعود اور ان کے گھرانے نے محمد بن عبد الوہاب کی دعوت قبول کر لی۔ یہ خانوادہ اس دعوت کا اتنا گرویدہ اور معتقد ہوا کہ اس نے اس کی تبلیغ کے لیے طاقت استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ ہر طرف قتل و غارت ہونے لگی اور ساتھ ہی لوٹ مار کا بازار بھی گرم ہو گیا۔ یہ دیکھ کر ترکی سلطان نے محمد علی پاشا اور ابراہیم

پاشا کو ان کی سرکوبی کے لیے بھیجا۔ انہوں نے مختلف مقابلوں میں وہابیوں کو پے در پے شکستیں دیں اور درعیہ کو فتح کر کے مسمار کر دیا۔ لیکن ترکی سلطنت کے کمزور ہوتے ہی ابن سعود کا گھرانہ پھر برسراقتدار آ گیا۔ اس گھرانے کی اگلی نسل کے ایک فرد ابن سعود نے ۱۹۲۴ میں بالآخر مکہ مکرمہ اور اس کے بعد ۱۹۲۵ میں مدینہ منورہ اور جدہ پر قبضہ کر لیا۔ اس طرح محمد بن عبدالوہاب کی اس تحریک کے نتیجے میں حجاز میں ابن سعود کے خاندان کی حکومت قائم ہو گئی جو السعودیہ کے نام سے آج تک موجود ہے۔

محمد بن عبدالوہاب نے اٹھارویں صدی میں وہی فریضہ انجام دیا جو حنابلہ نے دور عباسیہ میں انجام دیا تھا۔ یعنی اسلام میں تفکر و تدبر، عقلی استدلال اور آزادی رائے کو کچلنے کی کوشش کی۔ اس تحریک کا مقصد اساسی طور پر عرب معاشرے کی اصلاح اور تعمیر نو کرنا تھا اور اس مقصد کے لیے اس کے حامیوں کو تشدد کا سہارا بھی لینا پڑا۔ جس سے آگے چل کر اس نے کچھ سیاسی رنگ اختیار کر لیا اور اس وجہ سے اسے کافی مخالفت کا سامنا ہوا۔ بعدازاں یہ تحریک نجد اور عرب تک محدود نہ رہی، بلکہ حج کے موقع پر دنیا کے مسلمانوں کے درمیان جو ربط و تعلق ہوتا تھا اس کی وجہ سے یہ رفتہ رفتہ دوسرے ممالک میں بھی رواج پانے لگی۔ خصوصاً برصغیر پاک وہند میں اس نے سیاسی کردار بھی ادا کیا۔ یہاں اس تحریک کے معتقدین نے خود کو ''اہل حدیث'' کہا۔ لیکن انگریزی حکومت کے پروپیگنڈے کے اثر سے یہاں ان کو ''وہابی'' کہہ کر ایک طرح سے بدنام کیا گیا اور عام مسلمانوں کے ذہنوں میں ان کے بارے میں کچھ ناروا اور مبالغہ آمیز باتیں کر کے شکوک و شبہات پیدا کیے گئے جو آج تک باقی ہیں۔

اس نجدی تحریک اصلاح کے پس پردہ دراصل صحرائی اور بدوی روح کارفرما تھی۔ دوسرے اسلامی ممالک میں بھی جن لوگوں نے وہابیت کو قبول کیا ان کی اکثریت وہی ہے جو اسلام کو خالص عربی روایات میں محدود کرنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اسلام ایک بین الاقوامی اصلاح و تہذیب کی تحریک ہے تو اسے کسی ملک کے معاشرتی اور تمدنی ماحول کی قدروں تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح جو مصلح یا مجدد کسی ملک کی مخصوص تمدنی روایات اور ماحول سے قطع نظر کر کے اسلام کا احیاء کرے گا، اس کی کوششیں کبھی بارور نہیں ہوں گی۔ یہی حال وہابی تحریک کا ہوا۔ شروع شروع میں ہندوستان اور مصر کے بعض علماء نے اس کا

پرجوش خیر مقدم کیا مگر رفتہ رفتہ مقامی روایات کے پیش نظر اس کی تعلیمات میں مناسب رد و بدل کر دیا گیا۔

برصغیر ہندو پاک میں مسلم فلسفہ نویں صدی کے اواخر میں اسماعیلی داعیوں کے توسط سے آیا۔ مصر کی فاطمی حکومت کی تائید سے انہوں نے ۹۷۷ میں سندھ میں ایک اسماعیلی سلطنت قائم کر لی۔ لیکن جب محمود غزنوی نے ہندوستان کو فتح کیا تو حالات میں کچھ تبدیلی آ گئی۔ اس لیے کہ اس نے سندھ میں اسماعیلی حکومت کو ختم کر دیا اور لاہور کو اپنا دارالحکومت بنایا۔ بخلاف محمود غزنوی کے اس کے بیٹے مسعود (۱۰۳۱۔۱۰۴۱) نے اسلامی فلسفے کے مطالعے کی ہمت افزائی کی اور ایران کے علاقے خراسان سے کتابیں اور افکار درآمد کیے۔ غزنوی عہد میں واحد ممتاز عالم ابن الحسن ہجویری (م ۱۰۷۲) تھے جنہوں نے ''کشف المحجوب'' (مخفی کا اعلان) کے عنوان سے تصوف اور مابعد الطبیعیات پر ایک کتاب لکھی۔ غزنویوں کے بعد غوری خاندان نے حکومت سنبھالی' جو تعلیم و تعلم کے بہت پرجوش سرپرست تھے۔ ان کے عہد میں فخر الدین رازی (م ۱۲۰۹) اور عضد الدین ایجی (م ۱۳۰۵) جیسے عظیم سکالر پیدا ہوئے۔ منگول عہد میں بھی متعدد نامور سکالر اور متکلمین پیدا ہوئے جن میں صدر الدین تفتازانی (م ۱۳۹۰) نسفی کی کتاب ''عقیدہ'' کی شرح کا مصنف۔ شریف جرجانی (م ۱۴۱۳) مصنف ''تعریفات'' نیز ایجی کی ''مواقف'' کا شارح' جلال الدین دوانی (م ۱۵۰۱) مصنف ''مکارم الاخلاق''۔ مشہور عالم صوفی اور مصلح شیخ احمد سرہندی (م ۱۶۲۴) اور عالم اور متکلم عبدالحکیم سیالکوٹی (م ۱۶۵۷) زیادہ نمایاں رہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی

اٹھارویں صدی کے ہندوستان کے سب سے بڑے عالم البتہ شاہ ولی اللہ (م ۱۷۶۲) تھے' جنہوں نے کلام اور فلسفے کے موضوعات پر عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں کتابیں تصنیف کیں۔ وہ ہندوستان میں قرون وسطیٰ کے اسلام اور جدید اسلام کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ ۱۷۰۳ میں اورنگ زیب عالمگیر کی وفات سے پانچ سال قبل پیدا ہوئے۔ وہ شاہ عبدالرحیم کے بیٹے تھے جو فتاویٰ عالمگیری کے مولفین میں سے ایک تھے۔ شاہ ولی اللہ نے اس وقت کے سب متداول علوم: تفسیر' حدیث' فقہ' اصول فقہ' کلام'

معانی' فلسفہ' تصوف اور طب کی تعلیم سے فارغ ہو کر تدریس کا مشغلہ اختیار کیا اور تقریباً بارہ سال دہلی میں درس دیتے رہے۔ ۱۷۳۰ میں حج کی غرض سے حجاز چلے گئے اور چودہ مہینے حرمین میں رہے۔ اس عرصے میں انہوں نے وہاں کے شیوخ سے حدیث کی کتابیں بھی پڑھیں اور عربی زبان میں تقریر و تحریر کی صلاحیت بھی حاصل کی۔ اس زمانے میں محمد بن عبد الوہاب بھی حرمین میں تعلیم حاصل کر رہے تھے اور اگرچہ بعد میں ان دونوں کی تعلیمات بعض پہلوؤں میں ایک ہی طرح کی ثابت ہوئیں لیکن وہاں ان کے درمیان کوئی رابطہ نہ ہو پایا اور نہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے پر اثر انداز ہوا۔ ۱۷۳۲ میں دہلی واپس پہنچ کر شاہ ولی اللہ نے پھر درس و تدریس کا انتظام اپنے ہاتھ میں لیا اور اس کے ساتھ تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی باقاعدگی سے جاری رکھا' چنانچہ ان کی مطبوعہ تصانیف میں سے تقریباً ۲۲ کتابیں عربی زبان میں ہیں اور ۱۳ کتابیں اور رسالے فارسی زبان میں !ان کی تصانیف میں زیادہ اہم "حجۃ اللہ البالغہ" "ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء" اور "شفاء القلوب" ہیں۔

تاریخ کے اس مرحلے میں شاہ ولی اللہ اسلام کے ایک بڑے مصلح بن کر سامنے آتے ہیں اور ان کی عظمت و اہمیت کے چند قابل ذکر پہلو یہ ہیں:

۱- ایک طویل عرصے کے بعد انہوں نے اسلام میں عقل کے استعمال کی بات کی۔ اگرچہ بہت سی باتوں میں ان کا معتزلہ اور متکلمین کے ساتھ اختلاف تھا اور وہ اپنے پیش رو محمد بن عبد الوہاب کی طرح فلسفہ اور تصوف دونوں کے مخالف تھے' لیکن ان کی مخالفت میں ان کے پیش رو کی سی شدت اور تندی نہیں تھی۔ وہ اس طرح کے متکلم ہیں کہ اسلامی تعلیمات کو انسانی دنیا کے بنیادی مسائل اور معاملات کے ساتھ مربوط اور ان کے لیے مفید اور برعمل ثابت کرنے کے لیے عقلی اور نفسیاتی دلائل سے کام لیتے ہیں۔

۲- انہوں نے پہلی بار ہندوستان میں قرآن کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا' تاکہ عام لوگ جو عربی زبان نہیں جانتے قرآن کے مضامین کو اپنی زبان میں پڑھ اور سمجھ سکیں۔ اس وقت کے حالات میں یہ ایک انقلابی اور جرات مندانہ قدم تھا' جس کی اس وقت کے علماء نے زبردست مخالفت کی اور شاہ ولی اللہ کو بدعتی قرار دیا اور ان کو نقصان پہنچانے

کے درپے ہوئے۔ لیکن شاہ ولی اللہ اپنے موقف پر ڈٹے رہے اور نہ صرف یہ بلکہ ان کے بعد ان کے دو بیٹوں شاہ رفیع الدین اور شاہ عبد القادر نے قرآن کا ترجمہ پہلی بار اردو زبان میں کیا' جسے آج بھی مسلم اہل ایمان پڑھتے ہیں۔

۳۔ انہوں نے فقہی مسائل میں تقلید کی مذمت کی اور کہا کہ بغیر سوچے سمجھے کسی ایک فقہی امام کی پیروی کرتے چلے جانا ذہن کا بہت گھٹیا درجہ ہے۔ انہوں نے زندگی کے گونا گوں اور بدلتے ہوئے مسائل میں اجتہاد کی ضرورت پر زور دیا۔

۴۔ شاہ ولی اللہ کے اصلاحی مشن کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کے متخالف گروہوں میں اختلاف رفع کرنے اور ان کو آپس میں قریب لانے کی کوشش کی' فقہی مسائل پر اختلاف کو انہوں نے بلاجواز قرار دیتے ہوئے مسلمانوں کو تلقین کی کہ وہ بے شک جس امام کی پیروی کرنا چاہیں کریں' لیکن دوسروں کو نہ اس پر مجبور کریں اور نہ ان سے کوئی جھگڑا مول لیں۔ انہوں نے کہا کہ سب فقہی ائمہ برحق ہیں اور اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ اس لیے اس معاملے میں ہر طرح کا تنازع بے جواز ہے۔ تصوف میں شاہ ولی اللہ نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ ابن عربی کے وحدت الوجود اور شیخ احمد سرہندی کے وحدت الشہود میں کوئی تصادم نہیں ہے' بلکہ یہ روحانی عرفان کی راہ کی دو منزلیں ہیں۔ وحدت الوجود پہلا مرحلہ ہے اور وحدت الشہود بعد کا اور زیادہ ترقی یافتہ مرحلہ ہے۔ اس بارے میں ان کا نقطہ نظر ان کے "مکتوب مدنی" میں دیکھا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اگرچہ تصوف میں وہ خود نقشبندی سلسلے سے وابستہ تھے تاہم بیعت کے وقت آپ چاروں سلسلوں کے مشائخ کا نام لیتے' تاکہ سب کے ساتھ اظہار عقیدت برابر رہے۔ بیعت کے موقع پر چاروں خانوادوں کے نام لینے کا طریقہ شاہ ولی اللہ کے زمانے سے چلا ہے۔ اسی طرح انہوں نے ان مسائل پر جن کی وجہ سے شیعہ سنی اختلافات پیدا ہوئے' کئی کتابیں لکھیں۔ "ازالۃ الخفاء" میں انہوں نے بالتفصیل مختلف خلفاء کے فضائل بتاتے ہوئے اپنی اس رائے کا اظہار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قطعی اشاروں کے مطابق خلفاء کی ترتیب وہی ہونی چاہیے تھی جو فی الواقع عمل میں آئی۔ ان سے پہلے بعض علماء اور مصلحین شیعہ کو کافر قرار دیتے تھے لیکن شاہ ولی اللہ نے یہ موقف اختیار نہ کیا۔ انہوں نے شیعہ سنی مسئلے پر جو بھی لکھا اس میں

ان کی رائے بہت معتدل اور انتہا پسندی سے دور تھی۔ چنانچہ عام خیال یہ ہے کہ اگر سنی اور شیعہ دونوں گروہ ان کی کتاب "ازالۃ الخفاء" کو غور سے پڑھ لیں تو ان کے درمیان اختلاف ونزاع کی شدت کبھی باقی نہیں رہ سکتی۔

ایسا لگتا ہے کہ شاہ صاحب اسے اپنی زندگی کا مشن سمجھتے تھے کہ امت مسلمہ کو باہم متحد کیا جائے۔ اسلام کے مختلف فرقوں کے درمیان جو کچھ بھی مشترک ہے اس کو بنیاد بنا کر مصالحت کا ایسا فارمولا استعمال کیا جائے جس سے فرقوں کے درمیان جو اختلافات ہیں وہ بڑی حد تک ختم ہو جائیں۔ چنانچہ ایک فقیہہ اور صوفی کے درمیان' ایک معتزلی اور اشعری کے درمیان یا ایک شیعہ اور سنی کے درمیان یا اسلامی فقہ کے مختلف مسالک کے درمیان کوئی حد فاصل باقی نہ رہے۔

اگرچہ شاہ ولی اللہ کی تحریک اصلاح کا مزاج' ابن عبد الوہاب کی تحریک سے مختلف تھا' یہ ایک دھیمے مزاج کی اور صلح کل قسم کی تحریک تھی جو مسلمانوں کے سب فرقوں کو ایک دوسرے کے قریب لا کر ان میں اتفاق و ائتلاف پیدا کرنا چاہتی تھی' جبکہ ابن عبد الوہاب کی تحریک کٹر عقاید کے ساتھ ایک تند مزاج اور سخت گیر تحریک تھی جو ان سب لوگوں کے خلاف جہاد کرنا چاہتی تھی جو ان کے خاص عقائد و آراء سے اتفاق نہ رکھتے ہوں' لیکن یہ دونوں تحریکیں اپنے اثرات اور نتائج میں اس لحاظ سے ایک جیسی تھیں کہ جہاں وہابی تحریک نے آگے چل کر سیاسی صورت اختیار کر لی اور طاقت کے زور سے اپنے مخالفین کو دباتی رہی' یہاں تک کہ مختلف معرکوں میں شکست و فتح کے مراحل سے گزر کر حجاز میں اپنے ہم خیال خاندان کی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئی۔ وہاں شاہ ولی اللہ کی اخلاقی اور اعتقادی اصلاحات کے بعد اور ان کے نتیجے میں مجاہدین کی تحریک نے جنم لیا' جس کے سربراہ سید احمد بریلوی تھے جو شاہ ولی اللہ کے فرزند شاہ عبد العزیز کے مرید تھے اور ان کے ساتھ شاہ ولی اللہ کے بھتیجے شاہ اسماعیل اور ایک دوسرے عزیز عبد الحی تھے۔ ان سب نے مل کر پہلے تو اسلامی معاشرے کو ہندو رسومات اور ہندو تہذیب کے اثرات سے پاک کرنے کے لیے کام کیا اور پھر ہندوستان کے شمالی مغربی علاقوں کو منتخب کیا جہاں سکھوں کی حکومت تھی اور پٹھان قبائل تھے۔ اس تحریک نے اسلامی اخلاق و کردار کا ایسا نمونہ پیش کیا جو دور صحابہ کی یاد دلاتا تھا۔ یہ لوگ بڑے دینی جذبے اور جوش و خروش سے لڑے۔ پشاور میں ان کو عارضی اقتدار

بھی ملا، لیکن پھر پٹھانوں کی منافقت اور اوہام پرستی سے وہ چھوٹی سی اسلامی حکومت جو سرحد کی پہاڑیوں میں قائم ہوئی تھی، ختم ہو گئی اور سکھوں سے شکست کھا کر بالآخر سید احمد ۱۸۳۱ میں بالاکوٹ کے مقام پر شہید ہوئے اور یہ تحریک ناکامی سے دوچار ہو کر روبہ زوال ہو گئی۔

مرزا محمد علی باب کی تحریک اور بہائیت

انیسویں صدی کے نصف اول میں مرزا علی محمد باب شیرازی نے ایران میں مذہب کی اصلاح وتجدید پر کمر باندھی۔ وہ ۱۸۱۹ میں شیراز میں پیدا ہوئے اور تعلیم سے فارغ ہو کر پچیس برس کی عمر میں ''باب'' ہونے کا دعوی کیا۔ شیعیان ایران کے ایک فرقے کا عقیدہ تھا کہ ہر زمانے میں امام منتظر یا امام غائب کسی نہ کسی شخص سے بلاواسطہ ربط و تعلق رکھتے ہیں جسے وہ باب (دروازہ) کہتے تھے۔ مرزا علی محمد شیرازی نے کہا کہ اس زمانے میں وہ واسطہ اور باب میں ہی ہوں۔ اس پر فرقہ شیخیہ (پیروان شیخ احمد حسائی) کے بعض لوگوں نے ان کی دعوت قبول کر لی ۔ دولت ایران بابیت کی تبلیغ و اشاعت اور اس کی روزمرہ ترقی سے پریشان ہو گئی اور باب کو ۱۸۵۰ میں گولی مار دی گئی اور ان کے پیرؤوں کو کچلنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی ۔ بابیوں کی مشہور اور حسین شاعرہ قرۃ العین طاہرہ کا انجام بھی دردناک ہوا۔ اسے ایک گڑھے میں گرا کر گڑھے کو پتھروں سے پاٹ دیا گیا۔

مرزا علی محمد باب نے اپنی موت سے پہلے ایک شخص کے ظہور کی پیش گوئی کی تھی جسے بابی لوگ ''من یظہرہ اللہ'' (جسے اللہ ظاہر کرے) کہتے تھے۔ چنانچہ ایک بابی مرزا حسین علی ملقب بہ ''بہاء اللہ'' نے ''من یظہرہ اللہ'' ہونے کا دعوی کیا اور اس کے بعد اس کے پیرؤوں کو بہائی کہنے لگے۔ بہاء اللہ نے دعویٰ کیا کہ وہ تمام مذاہب و ادیان کی بنیادی وحدت واشتراک کو بحال کرنے آیا ہے۔ بہائیت کو مغربی ممالک بالخصوص امریکہ میں کچھ کامیابی نصیب ہوئی۔

مرزا علی محمد باب اپنی الہامی کتاب ''بیان'' میں کہتے ہیں کہ اس کتاب کے ساتھ قرآن منسوخ ہو گیا ہے۔ بہائی قرآنی آیات کی تاویل باطنیوں اور اسماعیلیوں کے رنگ میں کرتے ہیں اور ان کی شریعت نے اسلامی فرائض و واجبات میں بنیادی تبدیلیاں کی ہیں۔ وہ تین نمازوں کو فرض سمجھتے ہیں اور نماز باجماعت کے مخالف ہیں۔ رمضان کے تیس روزوں کے بجائے موسم بہار کے انیس روزے فرض سمجھتے ہیں۔ ان کے ہاں عید الفطر کی

بجائے عید نو روز منائی جاتی ہے۔ جو خالص ایرانی تہوار ہے۔ سود خوری اور موسیقی حلال سمجھی جاتی ہے۔ ان کے نزدیک ہر مذہب کے پیرو کو لڑکی دینا اور اس سے لڑکی لینا جائز ہے۔ وہابی اور بہائی اپنے عقائد میں سخت اختلافات رکھنے کے باوجود ایک بات پر متفق ہیں کہ دونوں صوفیہ کے سخت مخالف ہیں۔ بہاء اللہ نے اپنی بعض تحریروں میں الوہیت کا دعویٰ بھی کیا ہے۔ اس کے خیال میں انبیاء کی بعثت کا سلسلہ ابد الآباد تک جاری رہے گا' اس لیے بہائی قیامت یا حشر اجساد کے قائل نہیں ہیں۔ مجوسیوں کے علاوہ بہائی باطنیہ کے عقائد سے بھی متاثر ہوئے ہیں اور انہوں نے نصوص کی تاویل و توجیہہ اسماعیلیہ اور قرامطہ کے رنگ میں کی ہے۔ فلسفے میں وہ ابن سینا اور اخوان الصفاء کے نظریات سے استناد کرتے ہیں اور انہی کی طرح نوفلاطونی دلائل کو کام میں لاتے ہیں۔ بہائیوں کی تاویلات نے جدید علم کلام پر گہرے اثرات ثبت کیے ہیں۔ دور جدید کے اکثر متکلمین نے بہائیوں کی طرح نصوص کی حسب ضرورت تاویل کر کے سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

شیخ محمد علی سنوسی کی تحریک

یہ شمالی افریقہ میں قائم ہونے والی ایک تحریک تھی جو اسلامی دنیا کے ہمہ گیر اضطراب و ہیجان کے نتیجے میں شیخ محمد علی سنوسی کے ہاتھوں برپا ہوئی۔ محمد علی سنوسی ۱۷۹۱ میں الجیریا میں پیدا ہوئے۔ وہ ایک طرف عثمانی سلاطین کی مذہبی لاپروائی کے شاکی تھے اور دوسری طرف جدید مغربی تہذیب و تمدن کے دشمن تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اہل مغرب کے عسکری اور تجارتی غلبے سے کہیں زیادہ خطرناک وہ خیالات ہیں جو وہ اپنے اثر سے ہر کہیں پھیلا رہے تھے۔ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے سنوسی عہد رسالت کے نمونے پر ایک مذہبی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے۔ چند برسوں میں ہی شمالی افریقہ کے اکثر قبائل نے ان کی دعوت قبول کر لی اور صحرائے لیبیا میں جغبو کا مقام اس تحریک کا مرکز قرار پایا۔ سنوسی کی دعوت سے متاثر ہو کر ہی مہدی سوڈانی نے مصر اور ترکی کی حکومتوں کے خلاف بغاوت کی تھی اور انگریزوں کو پے در پے شکستیں دے کر ان علاقوں سے نکال دیا تھا۔ بعد میں لارڈ کچنر نے مہدوی قوت کا شیرازہ بکھیر دیا۔ لیکن سنوسی تحریک سے آزادی کا جو ولولہ اور جوش شمالی افریقہ کے مسلمانوں میں پیدا ہو گیا تھا وہ آج تک برقرار ہے۔

آج کی مسلم دنیا میں جدیدیت اور بنیاد پرستی

جمال الدین افغانی

سہروردی سے ملا صدرا تک اشراقی مفکرین نے فلسفہ اور کلام میں جو مصالحت پیدا کی، اس نے ایران میں فلسفے کے لیے ایک محفوظ پناہ گاہ مہیا کر دی اور مسلم ممالک میں جدیدیت کے پروان چڑھنے کے لیے راہ ہموار کی۔ اس زمانے میں جمال الدین افغانی اس جدیدیت اور حریت پسندی کی اس روح کے نقیب تھے جس نے اسلام کو انیسویں اور بیسویں صدیوں کے ایک نئے دور میں لا کر کھڑا کر دیا تھا۔ جمال الدین اپنے بیان کے مطابق ۱۸۳۹ میں سعد آباد (افغانستان) میں پیدا ہوئے (جبکہ ایک اور روایت کے مطابق وہ ایران میں ہمدان کے قریب اسد آباد میں پیدا ہوئے تھے اور ایک مصلحت کے تحت اس امر کو مخفی رکھا تھا)۔ اپنے خاندان کے ساتھ وہ پہلے قزوین اور پھر طہران چلے گئے، جہاں انہوں نے ایک مشہور شیعی متعلم اقا صدر صادق سے تعلیم حاصل کی۔ طہران سے وہ نجف گئے جو شیعی تعلیم کا ایک بڑا مرکز تھا اور یہاں وہ چار سال ممتاز سکالر اور متکلم مرتضی انصاری کے شاگرد رہے۔ ۱۸۵۳ میں وہ ہندوستان گئے جہاں انہوں نے ایک برس قیام کیا اور جدید تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ حج کے لیے مکہ معظمہ چلے گئے۔

واپسی پر وہ افغانستان پہنچے۔ یہاں قندھار کے فوجی حکمران اعظم خاں کو اکسایا کہ وہ انگریزوں کے خلاف روسیوں کے ساتھ اتحاد کرے۔ لیکن جب اعظم خان پر اس کے سوتیلے بھائی نے فتح پا لی تو افغانی کو کابل چھوڑ کر استنبول جانا پڑا۔ جہاں انہوں نے تنظیمات نام کے اصلاحی گروہ میں شمولیت اختیار کر لی جو مسلمانوں کو مغرب کی تہذیب یافتہ قوموں کا

نمونہ اختیار کرنے کی تلقین کرتا تھا۔ یہاں ان کو تعلیمی اصلاح کی کونسل کا رکن بنایا گیا، لیکن انہوں نے اسلام کے بارے میں ایک ایسا لیکچر دیا جس نے علماء کو ان کے خلاف کر دیا۔ انہوں نے کہا کہ حقیقت کی تلاش اور اس کے اظہار میں نبوت اور فلسفہ ایک ہی طرح کا کام کرتے ہیں۔ ایران میں شیعی علماء کا معتزلی نقطہ نظر کچھ اسی طرح کا تھا، لیکن سنی علماء نے اسے کفر قرار دیا، چنانچہ ۱۸۷۱ میں افغانی کو ترکی سے نکال دیا گیا اور وہ مصر میں آ گئے۔ یہاں انہوں نے مصر کے خدیو اسماعیل اور اس کے انگریز سرپرستوں پر جو حملے کیے ان کی وجہ سے وہ قومی حلقوں میں بہت ہردلعزیز ہو گئے۔ اسی زمانے میں ان کا رابطہ محمد عبدہ کے ساتھ ہوا جو آگے چل کر ان کے سب سے لائق اور بااثر مرید ثابت ہوئے۔ کرنل عرابی پاشا کی قومی تحریک کی چونکہ افغانی نے پرزور حمایت کی تھی اور اس کے حق میں اشتعال انگیز تقریریں کی تھیں، انہیں ۱۸۷۹ میں مصر سے نکال دیا گیا۔ مصر سے نکل کر افغانی حیدر آباد (ہندوستان) آ گئے اور یہاں ان کا سرسید احمد خاں کے پیروؤں کے ساتھ رابطہ رہا۔ ۱۸۸۱ میں انہوں نے اپنے ایک پمفلٹ "رد دہریین" میں سرسید پر اپنا مشہور حملہ کیا جس میں انہوں نے نہ صرف سرسید کے نیچری مذہب کی مذمت کی، بلکہ اپنی تنقید میں دیموقریطس سے لے کر ڈارون تک کچھ دوسرے مادہ پرستوں اور دہریوں کو بھی رگید ڈالا، کہ ان کے خیال میں ان لوگوں نے انسانی معاشرے میں حیوانیت کو فروغ دینا چاہا تھا۔ اپنے اس رسالے میں افغانی نے سرسید احمد خاں پر کچھ غلط الزام بھی عائد کیے، اس لیے کہ سرسید نے ماورائے ادراک حقیقتوں کا کبھی انکار نہیں کیا تھا۔ اصل میں افغانی کو سرسید پر سیاسی وجوہ کی بنا پر اختلاف تھا۔ وہ یہ کہ ایک تو سرسید کا انگریزوں کی طرف کافی جھکاؤ تھا، دوسرے وہ افغانی کے خلاف ان حکمرانوں کے ساتھ مل گئے تھے، اس لیے کہ افغانی ہندوستان کے علماء میں مقبول ہونے لگے تھے۔

جمال الدین افغانی جنہیں امیر شکیب ارسلان نے "قوموں کے مصنف" کا خطاب دیا تھا، سنوسی تحریک ہی کے فیضان یافتہ تھے۔ وہ پان اسلامیت کی اس تحریک کے جسے عبدالحمید عثمانی نے حکومت روس کی "پان سلاوی" تحریک کے مقابلے میں جاری کیا تھا پرجوش علمبردار تھے اور عمر بھر مسلمانوں کی حکومتوں میں تنظیمی وحدت قائم کرنے کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔ جمال الدین افغانی مذہبی لحاظ سے امام غزالی کے مداح تھے اور انہی

کے فلسفیانہ انداز میں جدید مغربی افکار کا مقابلہ کرنا چاہتے تھے۔ لیکن سیاسی سرگرمیوں اور ہنگامہ خیزیوں نے انہیں تالیف و تصنیف کی فرصت نہ دی اور اس کام کو وہ شیخ محمد عبدہ کے سپرد کر گئے۔

۱۸۸۴ میں افغانی پیرس چلے گئے اور یہاں محمد عبدہ بھی ان سے آ ملے اور ان دونوں نے مل کر عربی زبان میں اپنا شعلہ نوا رسالہ "العروۃ الوثقیٰ" نکالنا شروع کیا' جس میں انگریزوں پر کھلم کھلا حملے ہوتے تھے اور سلطان عبدالحمید کی پان اسلامزم کی تحریک کی حمایت ہوتی تھی۔ یہ رسالہ دنیا کے تمام مسلمانوں کے اتحاد اور خلافت کی بحالی کی پرزور دعوت دیتا تھا۔ یہیں فرانس میں افغانی مشہور فرانسیسی فلسفی اور مورخ ارنسٹ رینان سے ملے اور اس کو اپنی جاندار شخصیت سے کافی متاثر کیا۔ ارنسٹ رینان نے اپنے ایک لیکچر میں اسلام پر جو حملہ کیا تھا کہ وہ سائنس کے خلاف ہے' اس کا افغانی نے مدلل جواب دیا اور مذہب اسلام پر جس طرح سے عمل کیا جا رہا تھا اور اس میں جس طرح سے حریت فکر اور ترقی کا گلا دبایا جا رہا تھا' اسکی شدید مذمت کی۔

۱۸۸۵ میں افغانی تہران آ گئے۔ لیکن نصر الدین شاہ کو انگریزوں کے خلاف مزید روسی امداد طلب کرنے پر آمادہ نہ کر سکے۔ پھر دو سال کے لیے وہ سینٹ پیٹرز برگ چلے گئے اور انگریزوں کے خلاف سیاسی تدبیریں کرتے رہے۔ اس کے بعد وہ ایران واپس آ گئے اور یہاں تمباکو کی کاشت اور تجارت کے سلسلے میں غیر ملکیوں کو جو مراعات دیے جانے کی تجویزیں ہو رہی تھیں ان کے خلاف آواز اٹھائی۔ جب معلوم ہوا کہ شاہ ان کو ملک سے نکال دیں گے' وہ تہران کے قریب شاہ عبدالعظیم کی درگاہ میں گوشہ نشین ہو گئے۔ یہ جگہ جو قانونی اعتبار سے محفوظ اور قابل احترام تھی یہاں وہ سات ماہ رہے۔ اس دوران میں ان کے گرد ارادت مندوں کا ہجوم رہا۔ آخر شاہ کو اس معاملے میں جھکنا پڑا اور افغانی ایران سے نکل کر پہلے عراق اور پھر لندن چلے گئے۔ لیکن ایران کے شیعہ رہنماؤں اور غیر ملکیوں کے خلاف ان کا پروپاگنڈا باقاعدہ جاری رہا اور ۱۸۹۱ کے تمباکو بائیکاٹ میں وہ ایک اہم عنصر ثابت ہوا۔

۱۸۹۲ میں وہ سلطان عبدالحمید کی دعوت پر استنبول واپس آ گئے جہاں ان کے گرد بھانت بھانت کے پان اسلامزم کے حامیوں کا ہجوم رہنے لگا۔ اسی عرصے میں ان کے ایک حضور باش مرزا رضا نے تہران میں نصر الدین شاہ کو قتل کر دیا۔ ترکی سلطان نے جمال

الدین افغانی کو ایران کی حکومت کے حوالے کرنے سے انکار کر دیا' اگر چہ ان کے تین ایرانی ساتھیوں کو واپس بھیج دیا گیا۔ جہاں انہیں اس جرم میں شمولیت کی پاداش میں پھانسی دے دی گئی۔ استنبول واپس آنے کے بعد سلطان اور جمال الدین افغانی کے درمیان مزاجوں کی ناموافقت اور محلاتی رقابتوں اور سازشوں نے دونوں کو زیادہ دیر تک ایک دوسرے کے قریب نہ رہنے دیا اور ۱۸۹۷ میں ٹھوڑی کے سرطان کی وجہ سے ان کی موت واقع ہو گئی (ایک افواہ یہ بھی سننے میں آئی کہ انہیں دراصل زہر دیا گیا تھا)۔

افغانی کے متکلمانہ اور فلسفیانہ افکار جتنے بھی ہیں وہ سب ان کی کتاب ''رد دہریین'' میں ملتے ہیں جو انہوں نے فارسی میں لکھی اور اس میں سر سید احمد خاں کی نیچریت کا جواب دیا۔ اس کتاب میں افغانی تفصیل کے ساتھ یہ بتاتے ہیں کہ بنی نوع انسان کی اخلاقی اور روحانی ترقی کے لیے مذہب نے کیا کردار ادا کیا ہے اور کس طرح بڑی بڑی اور طاقتور سلطنتوں کو مادی اور الحاد پرستانہ تحریکوں نے جو کسی بھی مذہبی عقیدے کو نہیں مانتی تھیں اندر ہی اندر کھوکھلا کر دیا۔ مثلاً فرانس جو رومی سلطنت کے زوال کے بعد ایک بڑی قوم کے طور پر ابھرا تھا اسے فرانس کے انقلابیوں کے ملحدانہ افکار نے تباہ کر دیا اور اسے نپولین بھی نہ بچا سکا۔ وہ پیش گوئی کرتے ہیں کہ'' آج کے اشتراکی اور لاوجودی جو ذاتی ملکیت اور مذہب کو ختم کر دینے کے درپے ہیں' اگر وہ کامیاب ہو گئے تو ساری دنیا کو بربادی کی طرف لے جائیں گے۔ خدا ہمیں ان کی بری باتوں اور برے اعمال سے محفوظ رکھے''۔

جمال الدین افغانی کے خیال میں اسلام کی دوسرے مذاہب مثلاً ہندومت' عیسائیت اور زرتشتی مذہب پر فوقیت اس وجہ سے ہے کہ اس کے بنیادی عقائد کو پوری طرح عقلی طور پر سمجھا جا سکتا ہے اور اس میں پراسراریت کا کوئی عنصر نہیں ہے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ افغانی اسلامی عقائد کے مطابق عقل ہونے کے معاملے میں پوری طرح جدید ہیں۔ مذہب کے فوق الفطری پہلو کے روایتی تصور سے جس کا اظہار حنابلہ' اشاعرہ اور صوفیہ کے ہاں ملتا ہے' ان کا غیر متعلق ہونا بھی اسی طرح ظاہر ہے۔ اتنی حد تک تو شاید اسلام کے پہلے عقلیت پسند معتزلہ بھی نہ گئے تھے۔ تاہم افغانی کی عقلیت پرستی انہیں ابن الراوندی اور ابو العلاء معری کی راہ پر نہیں لے جاتی۔ جنہوں نے مذہبی عقیدے کو فضول یا غیر معقول کہہ کر رد کر دیا تھا۔ اس کے برعکس افغانی مذہب کی حقیقت سے پوری طرح آگاہ رہتے ہیں اور سمجھتے ہیں

کہ یہ انسان کی اخلاقی حالت اور انسانی تہذیب کے سنوارنے کے لیے ایک ضروری جزو ترکیبی ہے۔ان کو امید ہے کہ اسلام کا مطابق عقل ہونا اوراس کی تہذیبی و ثقافتی وسعت بیسویں صدی میں اسلام کی جدید تعبیر کے لیے غالب عنوان ثابت ہوں گے۔

محمد عبدہ

جمال الدین افغانی کا جو اثر مسلم امت پر تھا۔ اسے ان کے شاگرد شیخ محمد عبدہ نے قائم رکھا اورشرق اوسط میں اسلامی جدیدیت یا اصلاح احوال کی بنیاد رکھی۔ محمد عبدہ ۱۸۴۹ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۶۶ میں جامعہ ازہر میں داخل ہوئے اور چار سال یہاں قیام کیا۔ لیکن انہیں ازہر میں تعلیم کے فرسودہ طریقے پسند نہ آئے ۔ خاص طور پر اس لیے کہ اس نصاب سے کلام اور فلسفہ کے مضامین کو خارج کر دیا گیا تھا۔ افغانی نے مصر کے تعلیمی اداروں میں ان دونوں مضامین کو داخل کرایا تھا۔ لیکن ازہر میں ان کی تعلیم کو بدعت قرار دیا گیا۔ جب محمد عبدہ نے ان مضامین پر لیکچر دینا شروع کیے تو ازہر میں ان کی مخالفت ہوئی' تاہم طلبہ نے ان کے لیکچر بہت شوق اور انہماک سے سنے' خاص طور پر جب انہوں نے ابن خلدون کا فلسفہ تاریخ پڑھانا شروع کیا اور اس مورخ کے معاشی اور فلسفیانہ نظریات کو موجودہ صورت حال پر منطبق کیا۔

علم کلام کے بارے میں محمد عبدہ کے نظریات ان کی مشہور کتاب ''رسالۃ التوحید'' میں ملتے ہیں ۔ اس میں وہ خدا کے وجود پر بات شروع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسلام سے پہلے کلام کو کوئی جانتا بھی نہیں تھا لیکن اسلام کے آتے ہی صورت بدل گئی اور اخلاقی اور مذہبی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے عقل کو حکم قرار دیا گیا اور عقل اور ایمان پہلی دفعہ پیغمبر پر نازل ہونے والی کتاب میں یکجا ہوئے۔ اخلاقی مسائل پر جنہوں نے علماء اور فلاسفہ کو دو متحارب گروہوں میں تقسیم کر رکھا تھا' محمد عبدہ نے مصالحانہ رویہ اختیار کیا۔ انہوں نے کہا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ خدا چونکہ عادل اور منصف ہے اس لیے وہ اپنے بندوں کی بہبود کا خیال رکھنے پر مجبور ہے۔ لیکن ان کے حریف اشاعرہ اور حنابلہ سمجھتے ہیں کہ ایسا کہنا غلط ہے اس لیے کہ خدا پر کسی طرح کا دباؤ نہیں ہوسکتا۔ محمد عبدہ نے کہا کہ پہلے گروہ کی غلطی یہ ہے کہ وہ خدا کو گویا ایک ماتحت سمجھتے ہیں جو کسی اور کے حکم کے تابع ہے اور دوسرے گروہ کی

غلطی یہ ہے کہ وہ خدا کو ایک آمر کے روپ میں پیش کرتے ہیں، جو وہی کچھ کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔ لیکن یہ دونوں گروہ اس امر پر متفق ہیں کہ خدا کا جو عمل بھی ہوتا ہے اس میں ہمیشہ حکمت ہوتی ہے اور اس کے بارے میں کسی تلون اور من موجی پن کا سوچا بھی نہیں جا سکتا۔ اس لیے محمد عبدہ کہتے ہیں کہ ان دو گروہوں کے درمیان جو اختلافات بھی ہیں وہ صرف زبان و اظہار کے ہیں۔

ارادے کی آزادی کے مسئلے پر محمد عبدہ کا میلان زیادہ تر معتزلہ کی طرف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ سوچنے سمجھنے والے انسان جو اپنے اعمال کا پورا شعور رکھتے ہیں انہیں اس میں آزاد ہونا چاہیے۔ اس بات سے انکار کرنا کہ انسان اپنے ارادے میں آزاد ہیں اور اس لیے اپنے اعمال کے ذمے دار ہیں، مذہب کے اس سارے تصور تکلیف (Obligation) کا انکار کرنا ہے، جس پر کہ مذہبی ایمان و عمل کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔ محمد عبدہ کہتے ہیں کہ قرآن کا بنیادی مقصد انسانی کردار کی اصلاح یا عقل کے تقاضوں اور تصورات کی تصدیق کرنا ہے۔ اس میں تاریخی یا سائنسی علوم سے متعلق مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ وہ یہ بات بھی سامنے لاتے ہیں کہ اسلام نے زندگی کے ہر پہلو پر چاہے وہ اخلاقی ہوں، تعقلی، معاشرتی یا روحانی، ہدایات دی ہیں اور قوانین مقرر کیے ہیں ۔ یہ اسلام کی دوسرے ادیان پر برتری کی ایک بڑی وجہ ہے، جن میں سے بعض مثلاً مسیحیت نے صرف روحانی امور سے ہی واسطہ رکھا ہے۔

جمال الدین اور محمد عبدہ نے اپنے افکار کی اشاعت کو ''سلفی تحریک'' کا نام دیا جس کے معنی تھے: سلف صالح (نیک بزرگوں) کا طریقہ اختیار کرنا۔ اس تحریک کے بہت ماننے والے پیدا ہوئے اور اسی تحریک سے بالآخر بنیاد پرستی کی تحریکوں نے جنم لیا، جنھوں نے مختلف مسلم ممالک میں اپنا اثر و نفوذ قائم کر رکھا ہے۔ اس تحریک کے نمایاں لوگوں میں سید رشید رضا (م ۱۹۳۵) مدیر رسالہ ''المنار''، مصر کے سید قطب (م ۱۹۶۶) اور محمد البہی تھے اور جن لوگوں نے اس تحریک کے نفاذ کے لیے عملی طور پر کام کیا ان میں مصر کے حسن البناء (م ۱۹۴۹) اور ان کی تنظیم اخوان المسلمون تھی۔ ادھر پاکستان میں ابو الاعلیٰ مودودی (م ۱۹۷۹) اور ان کی جماعت ''جماعت اسلامی'' تھی۔

سید قطب اور محمد البہی کی طرح مودودی بھی مغربی تہذیب پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ جو ان کے خیال میں تین برائیوں کا مجموعہ ہے ۔ لادینیت' قومیت اور جمہوریت! مغرب نے مذہب کو اپنی زندگی کے تمام امور سے نکال دیا ہے اور اسے خدا کے ساتھ صرف شخصی تعلق تک محدود کر دیا ہے۔ یہ ان کی لادینیت ہے ۔قومیت جو پہلے جاگیرداروں کے خلاف بغاوت کے طور پر ابھری تھی۔ اب نئے زمانے میں اس نے خدا کے مقابلے میں قوم کو خدا بنا لیا ہے اور جہاں تک جمہوریت کا تعلق ہے وہ اپنے اصل مقام سے نیچے اتر کر بجائے عوام کی خدمت کرنے کے اسمبلی میں اکثریتی گروہ کے ظلم وستم اور دھاندلیوں کا سبب بن گئی ہے۔ چنانچہ مودودی کا خیال ہے کہ جو مسلمان بھی مغرب کی قومیت' جمہوریت اور لادینیت کے پیچھے جانا چاہتے ہیں وہ یہ سمجھ لیں کہ وہ دراصل اپنے مذہب کو چھوڑ رہے ہیں' اپنے پیغمبر سے غداری کر رہے ہیں اور خود خدا سے بغاوت کر رہے ہیں۔

سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ـ۱۸۹۸)

زمانہ حال کی مسلم دنیا میں جدیدیت کے سب سے بڑے علمبردار اور قوم کی اصلاح کا مشن رکھنے والے سرسید احمد خاں تھے اور ان کی علی گڑھ تحریک' جو اپنی اہمیت' وسعت اور تاثیر کے اعتبار سے برصغیر میں شاہ ولی اللہ تحریک کے بعد سب سے بڑی اصلاحی تحریک تھی۔ سرسید ایسے وقت منظر پر نمودار ہوئے جب ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت ختم ہو چکی تھی اور ۱۸۵۷ کی جنگ آزادی میں شکست کھانے کے بعد مسلمان مایوسی اور کسمپرسی کی حالت میں تھے ۔ اس موقع پر سرسید نے آگے بڑھ کر ان کی اصلاح احوال کا بیڑا اٹھایا اور کئی میدانوں میں اپنا تعمیری کام سرانجام دیا ۔انہوں نے مسلمانوں کے انگریزی حکومت کے ساتھ روابط استوار کیے ۔ فریقین کے درمیان جو بیگانگی چلی آتی تھی وہ رفتہ رفتہ ختم کی۔ انہوں نے مسلمانوں کی تعلیمی حالت درست کرنے اور ان کو نئے زمانے کی مغربی تعلیم سے آشنا کرنے کے لیے موثر اقدام کیا اور اس مقصد سے علی گڑھ میں ایک کالج قائم کیا جس نے بعد میں یونیورسٹی کی شکل اختیار کر لی۔ سیاسی میدان میں انہوں نے ہندوؤں کے عزائم بھانپ کر مسلمانوں کی علیحدہ شخصیت کا تصور دیا جو آگے چل کر بالکل صحیح اور بجا ثابت ہوا اور

اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے مسلمانوں کے مذہبی عقائد و مسلمات میں اپنے خیال کے مطابق اصلاح کی بڑی گنجائش دیکھتے ہوئے' ان میں اس طرح تبدیلی لانے کی کوشش کی کہ مذہب میں کوئی ایسی بات نہ پائی جائے جسے عقل اور سائنس تسلیم نہ کرتے ہوں اور جو کسی طرح بھی اس نظام کائنات یعنی "نیچر" کے قوانین کے خلاف جاتی ہو۔ اس وجہ سے ان کے مذہبی رویے کو "نیچریت" کہا گیا۔ ان سب اصلاحی اور تعمیری کاموں کے لیے انہوں نے اپنی زندگی وقف کر دی اور نہ صرف خود ان مقاصد کے لیے کام کیا۔ بلکہ اپنے ساتھ بہت سی دوسری معتبر اور اصلاح پسند شخصیتوں کو بھی شامل کر لیا۔

لیکن ان سارے اصلاحی کاموں اور تعمیری جدوجہد کے باوجود سرسید ایک متنازعہ شخصیت رہے اور آج تک متنازعہ ہی چلے آتے ہیں۔ اس کی وجہ ان کے وہ کام تھے جو راسخ الاعتقاد مذہبی طبقوں کے نزدیک پسندیدہ نہیں تھے' بلکہ ان میں سے بعض ان کی نظر میں خلاف اسلام تھے۔ سب سے پہلے یہ طبقے انگریزی تعلیم کے خلاف تھے جو ان کے نزدیک قدیم اسلامی تعلیم کو ختم کرنے اور اس کی جگہ لینے کے لیے آئی تھی۔ اس کے بعد جب سرسید نے بعض اسلامی عقائد اور روایات کے خلاف اپنی آراء کا اظہار کیا تو یہ ان طبقوں کے لیے بالکل ہی قابل برداشت نہ رہا اور انہوں نے سرسید پر کفر کا فتوی لگا دیا اور انہیں بے دین' نیچری اور کرسٹان کہا۔

سرسید احمد خاں' جن کا تعلق دہلی کے ایک اعلیٰ خاندان سے تھا' ۱۸۱۷ میں پیدا ہوئے ۔ ۱۸۳۱ میں انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی۔ ۱۸۵۷ میں جنگ آزادی ہوئی تو اس میں وہ انگریزوں کے وفادار رہے اور اس واقعے پر ان کی تین تصانیف بہت اہم مواد مہیا کرتی ہیں (۱) بجنور کی بغاوت (۲) اسباب بغاوت ہند اور (۳) ہندوستان کے وفادار مسلمان۔ ۱۸۵۹ میں جب ملکہ وکٹوریا نے اہل ہند کے لیے عام معافی کا اعلان کیا تو پندرہ ہزار مسلمان دہلی کی جامع مسجد میں جمع ہوئے اور ملکہ برطانیہ کا شکریہ ادا کرنے کے لیے سید احمد خاں نے خطاب کیا۔ اس موقع پر انہیں محسوس ہوا کہ وہ ایک شکست خوردہ اور ٹوٹی پھوٹی مسلم قوم کی رہنمائی کا کام کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اس دن سے انہوں نے مسلمانوں سے یہ کہنا شروع کر دیا کہ وہ سیاست میں حکومت سے وفاداری کا رویہ اپنائیں اور اپنے

تعلیمی اداروں میں نئے علوم رائج کریں۔

چنانچہ ۱۸۵۹ سے ۱۸۹۸ تک تقریباً چالیس سال کا عرصہ سرسید ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم کی اصلاح اور اس کی تجدید کے کاموں میں مصروف رہے۔ ۱۸۶۸ میں انہوں نے رہن سہن کا مغربی طرز اختیار کیا اور انگریز افسروں اور عہدہ داروں کے ساتھ میل جول رکھنا شروع کیا۔ ۱۸۶۹-۱۸۷۰ میں انہوں نے انگلستان کا سفر کیا۔ لندن میں ان کو انگریزی طرز زندگی اور آداب و اطوار نے بے حد متاثر کیا اور ان کا یہ خیال پختہ ہوگیا کہ دنیا میں اگر مسلمانوں کو ترقی کرنی ہے تو وہ انگریزی زبان سیکھیں اور زندگی کے انگریزی طور طریقے اپنائیں۔ یہ خیالات لے کر جب وہ واپس آئے تو ۱۸۷۴ میں انہوں نے اینگلو محمڈن اورینٹل کالج کی سکیم کو عملی جامہ پہنایا' اس درسگاہ میں ۱۸۷۵ میں سکول کی کلاسوں سے آغاز ہوا اور ۱۸۷۸ میں کالج کی کلاسیں ہونے لگیں۔ ۱۸۸۶ میں انہوں نے محمڈن اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد رکھی جس کے نمایاں مقاصد حسب ذیل تھے:

۱- مسلم ہندوستان میں مغربی تعلیم کو فروغ دینا۔

۲- سائنسی تصنیفات کے ترجموں میں اردو زبان کو باثروت بنانا۔

۳- ہندوستان میں اردو کو ثانوی زبان کا درجہ دلوانے کے لیے سیاسی دباؤ ڈالنا۔

۴- عورتوں کی تعلیم کی ضرورت پر زور دینا۔

۵- مسلمانوں کو یورپ میں اعلیٰ تعلیم کی غرض سے بھیجنے کے لیے مناسب پالیسی وضع کرنا۔

دریں اثنا انہیں ۱۸۶۰ میں حکومت برطانیہ کی طرف سے کمانڈر آف سٹار آف انڈیا کا خطاب ملا۔ ۱۸۷۸ میں وہ وائسرائے کی لیجسلیٹو کونسل کے ممبر مقرر ہوئے' لیکن ۱۸۸۴ میں ہندو اکثریت کے چیلنج کا مقابلہ کرنے کی غرض سے وہ اس سے مستعفی ہوگئے۔ آگے چل کر ۱۸۸۸ میں انہیں "سر" کا خطاب دیا گیا اور وہ سرسید کے نام سے مشہور ہوئے۔

۱۸۵۹ سے ۱۸۷۰ تک وہ مسلمانوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے کی کوشش میں لگے رہے۔ اس کے لیے انہوں نے ایک طرف اپنی قوم کو انگریزی حکومت کی مخالفت کی پالیسی سے باز رہنے اور اس کے ساتھ صلح و مشارکت کا رویہ اختیار کرنے کی تلقین کی اور دوسری طرف انہوں نے انگریزوں کو مشورہ دیا کہ مسلمانوں کے معاملے میں وہ جبر اور بے انصافی کی پالیسی ترک کرکے شفقت اور مروت سے کام لیں۔ ۱۸۷۰ سے ۱۸۸۴ تک سرسید پان

اسلامزم کی اس لہر کا مقابلہ کرتے رہے جو ہندوستان میں جمال الدین افغانی کی تبلیغ سے پھیلنے لگی تھی۔ سرسید کا خیال تھا کہ اس وقت ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے انگریزی حکومت ہی فائدہ مند تھی۔ اس لیے کہ اس کا انتظام ملکی اور طرز حکومت بہت ٹھوس بنیادوں پر قائم تھا۔ اپنی اس پالیسی کی وجہ سے سرسید جمال الدین افغانی کی تنقیدوں کا نشانہ بنے اور افغانی نے اپنی کتاب "رد دہریین" میں ان پر اور ان کے "نیچری" مذہب پر سخت حملے کیے۔ ۱۸۸۷ سے ۱۸۹۸ تک کے عرصے میں ان کی وفاداری مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی پر زور دینے کے لیے سرگرم عمل رہی۔ جب ملک میں اردو ہندی تنازعے نے سر اٹھایا تو انہوں نے سب سے پہلے اس کی مضرتوں کا اندازہ لگا لیا تھا۔ اسی سلسلے میں انہوں نے بہت پہلے ایک انگریز عہدے دار سے کہا تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان لسانی اور تہذیبی خلیج اتنی وسیع ہوتی جا رہی ہے کہ ان کا ایک مخلوط قومیت کے لیے تعاون کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ انہوں نے ۱۸۶۷ میں یہ ایسی بات کر دی جس نے آگے چل کر دو قومی نظریے کو جنم دیا اور اس نظریے کی بنیاد پر پاکستان اور ہندوستان الگ ہو گئے۔ پان اسلامزم پر سرسید نے جو موقف اختیار کیا اس کی تائید تو انہیں اپنی قوم سے نہ مل سکی اور انہیں اس بارے میں زبردست تنقید کا نشانہ بننا پڑا۔ لیکن مسلمانوں کی سیاسی علیحدگی کے بارے میں پورے مسلم ہندوستان نے ان کی تائید کی۔

محمڈن اینگلو اورینٹل (ایم اے او) کالج میں جب تعلیم شروع ہوئی تو قدرتی طور پر یہ سوال سامنے آیا کہ اس میں مذہبی تعلیم کیسے ہو۔ اس کے لیے سرسید نے ایک کمیشن ترتیب دیا جس میں ان کے کچھ راسخ العقیدہ نقاد بھی شامل تھے۔ لیکن مذہبی تعلیمات اور طبعی علوم کے درمیان جو فاصلہ بڑھنے لگا تھا اس نے ان کو جدیدیت پسند علم کلام کی طرف راغب کیا۔ اس مقصد کو سامنے رکھ کر انہوں نے ایک رسالہ "تہذیب الاخلاق" جاری کیا جس کا نام تو ابن مسکویہ کے ایک رسالے سے لیا گیا تھا، لیکن جس کا انداز اور اسلوب انگریزی کے رسالوں Spectator اور Tatler کا تھا۔ اس رسالے نے اردو صحافت میں انقلاب برپا کر دیا۔ ایک تو اپنی اردو زبان کی وجہ سے جو بہت سادہ اور بے تکلف تھی اور نئے نئے عقلی تصورات کو قابل فہم انداز میں پیش کرنے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ اس اعتبار سے سرسید کو جدید اردو نثر کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ دوسرے اس رسالے کے مضامین بہت متنوع

قسم کے ہوتے تھے۔ عموی حفظان صحت سے لے کر مذہبی عقائد کے معاملے میں عقلی سوچ بچار تک۔ اس رسالے نے اپنے طرز فکر کی وجہ سے مخالفت کا ایک طوفان کھڑا کر دیا اور اس کی جدیدیت نے ہندوستان میں اسلام کا رخ بدل کر اسے نئی راہوں پر ڈال دیا۔

سرسید کو جب اپنے اصلاحی منصوبے میں علماء اور راسخ الاعتقاد لوگوں کا سامنا ہوا' جو ان کے خلاف قرآن و حدیث کو اپنے دلائل میں استعمال کرتے تھے تو انہوں نے خود قرآن کی ایسی تفسیر لکھنے کا ارادہ کیا جو سائنسی معلومات اور جدید ذہن کے معیاروں پر پوری اتر سکے۔ یہ تفسیر اگرچہ وہ مکمل نہ کر سکے' لیکن اس کا جتنا حصہ بھی وہ لکھ پائے اس میں بہت سے مذہبی معتقدات کے بارے میں انہوں نے ایسی آراء کا اظہار کیا جو علماء تو کیا عام مسلمانوں کے لیے بھی قابل قبول نہیں تھیں اور اس کو پڑھ کر وہ شدید صدمے سے دوچار ہوئے۔

چنانچہ سرسید کا جدید علم کلام جو دینی امور میں اجتہاد کی ضرورت اور مذہب کو عقل اور فطرت (Nature) کے مطابق بنانے پر زور دیتا ہے ان کے رسالے ''تہذیب الاخلاق'' کے مضامین کے علاوہ مرتکز صورت میں ان کی اسی تفسیر القرآن میں دیکھنے میں آتا ہے' جس کے لیے انہوں نے پندرہ بنیادی اصول قائم کیے جن میں ایک یہ تھا کہ قرآن میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نیچر کے قوانین کے خلاف ہو' دوسرے یہ کہ وحی چاہے جبریل کے ذریعے پیغمبر تک پہنچی تھی یا انہوں نے اس کے معنی اور اس کے الفاظ براہ راست اپنی پیغمبرانہ بصیرت سے وصول کیے تھے' ایک ہی بات ہے۔ پھر یہ کہ قرآن کی بعض آیات کا نسخ' جو تفسیر کے ضمن میں ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے صحیح نہیں ہے۔ سرسید نے ڈاروِن کے نظریہ ارتقا اور تخلیق آدم کے بارے میں قرآن کے بیان کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لیے کسی فارمولے کی ضرورت محسوس کی اور اس معاملے میں غور و فکر کے بعد یہ نتیجہ نکالا کہ جنت سے آدم کا خروج دراصل ایک استعاراتی بیان ہے جس میں آدم انسانی فطرت کا دوسرا نام ہے۔

انسانی روح کے متعلق سرسید کہتے ہیں کہ اس کے عمل کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ جوہر میں موجود ہوتی ہے اس لیے یہ غیر فانی ہے۔ لیکن اس نے جو خیر و شر اپنے اندر جذب کیا ہوگا اس کا حساب اسے دینا ہوگا۔ یہ قیامت کے روز ہوگا جب انسانیت دوبارہ زندہ کی جائے گی ' لیکن ایک ایسی طبعی شخصیت کے ساتھ جو اس کی دنیا کی زندگی والی شخصیت سے مختلف ہو

گی۔ سرسید کہتے ہیں کہ معجزے کوئی چیز نہیں ہیں' آسمانی کتابوں میں ان کا جو بیان آیا ہے وہ یا تو علامتی ہے یا استعاراتی یا محض داستانی۔ اس لیے ان کی مناسب تاویل کرنی چاہیے۔ اسی طرح وہ فرشتوں اور جنات کے بارے میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ ایک طرح کی قوتیں ہیں جو عموماً انسانوں سے مستور رہتی ہیں اور صرف ضرورت پڑنے پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اسلام کے قانونی مآخذ میں حدیث کا بہت اہم اور بنیادی مقام ہے۔ سرسید حدیث کے بارے میں اپنے شکوک کا برملا اظہار کرتے ہیں اور ائمہ حدیث کے ان معیاروں کو تسلیم نہیں کرتے جو انہوں نے صحیح احادیث کو پرکھنے کے لیے وضع کیے تھے۔ چنانچہ وہ حدیث کی چھ صحیح ترین کتابوں ''صحاح ستہ'' کے بارے میں بھی اسی قسم کے شکوک کا اظہار کرتے ہیں جس قسم کے شکوک کا اظہار مثلاً مغرب کے مستشرقین گولڈ زیہر اور شاخت نے کیا ہے۔

اسلام میں ربا (سود) کے مسئلے کے بارے میں سرسید کہتے ہیں کہ سود مرکب تو ناجائز سمجھا جانا چاہیے البتہ سود مفرد خاص طور پر بنک کا سود یا حکومت کے تمسکات پر سود جائز ہونا چاہیے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

البتہ اسلام کے بعض اداروں مثلاً جہاد (اور خاص طور پر پیغمبر کے مغازی)' غلامی اور کثرت ازدواج کے موضوع پر سرسید اسلام کا دفاع کرتے ہوئے ایسی باتیں کرتے ہیں جو عقلیت پرستوں کو بھی مطمئن کر سکتی ہیں۔

علی گڑھ تحریک کے رفقائے خاص میں مولانا حالی' علامہ شبلی' منشی ذکاء اللہ' نذیر احمد' چراغ علی' محسن الملک' وقار الملک' سید محمود' مولوی سمیع اللہ خاں اور مولوی اسماعیل خاں تھے۔ بعد میں علی گڑھ کی روایات کو برقرار رکھنے اور آگے بڑھانے والوں میں صاحبزادہ آفتاب احمد خاں' مولانا محمد علی' ڈاکٹر مولوی عبدالحق' سرسید راس مسعود' سجاد حیدر یلدرم اور حسرت موہانی وغیرہ شامل تھے۔

سرسید پر روایتی مذہبی نقطہ نظر سے جو بھی اعتراضات ہوں' اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ایک مخلص مسلمان تھے اور اسلام کے مخالفین اس مذہب پر جو بھی نکتہ چینی کرتے تھے' سرسید ان کو اس کا جواب دینے کے لیے میدان میں آ جاتے تھے۔ جب سر ولیم موئر نے اسلام پر کچھ الزامات لگائے تو ان کا جواب دینے کے لیے سرسید انگلستان جا کر انڈیا آفس لائبریری میں گئے اور وہاں سے اس کام کے لیے ضروری مواد حاصل کیا۔ انہوں نے ہندی مسلمانوں کو

عزت کا مقام دلانے کے لیے بہت کوشش اور محنت کی۔ وہ دیانتداری اور پورے خلوص سے یہ سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کی ترقی اور خوشحالی ان کو جدید تعلیم سے آراستہ کرنے میں ہے اور اس کے لیے انہوں نے جو جدوجہد کی وہ ایک عظیم کارنامے سے کم نہیں۔

لیکن ان ساری باتوں کے باوجود ان کی شخصیت انکی بعض انتہا پسندانہ مذہبی آراء کی وجہ سے اب تک متنازعہ چلی آتی ہے۔ جہاں کچھ لوگ انہیں ہیرو قرار دیتے ہیں وہیں دوسرے لوگ ان پر بے دین اور مغرب زدہ ہونے کا لیبل لگاتے ہیں۔

سید امیر علی

سرسید احمد خان کی جدیدیت نے ہندوستان میں جو دوسری ممتاز شخصیات پیدا کیں۔ ان میں ایک سید امیر علی تھے جو سرسید کی وفات کے بعد تین دہائیوں تک سرگرم عمل رہے۔انہیں اگرچہ سرسید کی جدیدیت اور آزاد خیالی کے ساتھ اتفاق تھا لیکن وہ اسلام کے دفاع کے معاملے میں ان سے آگے بڑھ گئے تھے۔ پیغبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کی عقیدت، جن کو وہ اخلاقی اور روحانی کمال کا نمونہ قرار دیتے ہیں،ان کی تحریروں میں بہت نمایاں ہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بات بھی زور دے کر کہتے ہیں کہ اسلام کی روح کو انہی افکار و آراء کے اسلوب میں بیان کیا جا سکتا ہے جو جدیدیت کا مغز (Core) اور بنیاد ہیں۔ امیر علی کی طرح کچھ دوسرے مسلم دانشوروں مثلاً رشید رضا کا بھی یہی خیال ہے کہ جدیدیت اور حریت فکر کا نیا ہونا ایک دھوکا ہے، اس لیے کہ اسلام کی تعلیمات میں تمام جدید علوم کی گنجائش پہلے سے موجود ہے۔

تاہم یہ بات واضح ہے کہ تاریخ کے بارے میں امیر علی کی بصیرت سرسید سے کہیں زیادہ تیز تھی اور اسلام کے تاریخی بُعد (Dimension) پر بھی ان کی گرفت مضبوط تھی۔ یہ ان متعدد حوالوں سے ظاہر ہوتا ہے جو وہ اپنی تحریروں میں اسلامی ادب، فلسفے اور سائنس کی تاریخ کے بارے میں دیتے ہیں اور خاص طور پر ان کی کتاب ''مختصر تاریخ مسلمانان'' (A Short History of Saracens) میں، جو پہلی بار ۱۸۹۹ میں شائع ہوئی۔ اس میں مسلم تاریخ کے تاریک ادوار کو نظر انداز نہیں کیا جاتا، بلکہ وہ اس فساد اور انحطاط کے قدرتی نتائج کے طور پر بیان کیے جاتے ہیں جس سے کوئی تہذیب بھی نہیں بچ سکی۔ ایسی صورتوں میں

جیسا کہ محمد عبدہ اور افغانی نے بھی کہا' سارا الزام اسلام پر نہیں دھرا جا سکتا' بلکہ یہ مسلم امت کا قصور ہے' جنہوں نے یا تو اسلام کو ٹھیک سے نہ سمجھا یا ان معیاروں تک نہ پہنچ سکے جو اسلام نے قائم کیے تھے۔ چنانچہ امیر علی کے خیال میں تاریخ کے زیادہ مطالعے کا اثر یہ نہیں ہونا چاہیے کہ آگے کی ترقی رک جائے' بلکہ اجتہاد سے کام لیتے ہوئے بہت زیادہ ترقی کی جائے' جس کا نمونہ ہمیں اوائل اسلام میں ملتا ہے۔

امیر علی سرسید کی بہ نسبت دوسرے مذاہب مثلاً بدھ مت' ہندومت اور مسیحیت کے معاملے میں کہیں کم روادار تھے۔ بدھ مت اور ہندومت کے بارے میں ان کی آراء حقارت کے قریب قریب جا پہنچتی ہیں' مسیحیت جس کے بارے میں وہ کبھی کبھار ہمدردی ظاہر کرتے ہیں' وہ بھی ان کی تنقید اور تنقیص سے نہیں بچ سکتی۔ مجموعی طور پر وہ اس قدیم اسلامی نظریے کا اعادہ کرتے ہیں کہ تاریخی مسیحیت جس کے ساتھ ساتویں صدی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رابطہ ہوا وہ بگڑی ہوئی مسیحیت تھی جو صدیوں کی سیاسی اور اعتقادی نزاع سے کھوکھلی ہو چکی تھی' وہ کہتے ہیں کہ اسلام کو جو اتنی عظیم الشان کامیابی حاصل ہوئی تو اس کی وجہ یہی تھی کہ مسیحیت نے دنیا کو اخلاقی انحطاط اور بداعمالی کی پستیوں میں پہنچا دیا تھا جہاں سے اسلام نے اسے اٹھایا اور روشنی میں لے آیا۔ چنانچہ ان کی رائے میں آج بھی وقت کے تغیرات اور صدیوں کے اختلافات اور تنازعوں کے باوجود اسلام کی پاکیزگی ابھی تک باقی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام بگاڑ کے اس عمل سے محفوظ ہے جس کے خلاف کوئی بھی دوسرا مذہب محفوظ نہیں رہ سکا۔ اس طرح باوجود تاریخ میں ان کے وسیع مطالعے کے تاریخی اسلام کے بارے میں ان کا تصور زیادہ تر رومانی ہی ہے۔

امیر علی کی رومانی حریت فکر مدافعانہ رویے کی اس روح کا اظہار ہے جو اسلام کے دانشورانہ حلقوں میں ہندوستان' پاکستان سے لے کر مصر اور مراکش تک دلوں میں جاگزیں ہے' امیر علی نے اپنے معاصرین یا جانشینوں سے زیادہ علمیت اور وضاحت کے ساتھ ان ابدی روحانی اور اخلاقی پہلوؤں پر زور دیا ہے جن کی بدولت اسلام صحیح عمل کرنے' صحیح سوچ رکھنے اور صحیح بولنے والوں کا ایسا مذہب ہے جس کی بنیاد محبت' عالمگیر فراخ دلی اور خدا کی نظر میں انسانوں کی مساوات پر ہے۔ مختصراً یہ کہ یہ ایسا مذہب ہے جو ترقی پسند میلانات کے

ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہے اور تہذیب کا ایک متحرک عامل ہے۔

سید امیر علی کا مصنف کی حیثیت سے بنیادی کام اس وقت دیکھنے میں آیا جب وہ لندن میں قانون کی تعلیم حاصل کر رہے تھے۔

اس وقت انہوں نے اسلام کے متعلق مغربی نظریے کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور رسالت پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا جو ۱۸۷۳ میں لندن سے شائع ہوا۔ یہی مقالہ آپ کی اس مفصل تصنیف کی ابتدائی کڑی تھا جو آخر کار The Spirit of Islam کے عنوان سے منظر عام پر آئی، جس کی کچھ عبارتیں اوپر دی گئیں۔ اپنی ان مذکورہ بالا دو کتابوں کے علاوہ انہوں نے ہندوستان، بالخصوص انگلستان میں مضامین لکھنے کا سلسلہ برابر جاری رکھا (زیادہ تر رسالہ The Nineteenth century میں) جن کے ذریعے انہوں نے دنیا کے سامنے اسلام کی حقانیت پیش کی۔ اس زمانے کی تاریخ میں ان کا جو اہم مقام ہے وہ اسی وجہ سے ہے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کے ذریعے یورپ میں اسلام کے متعلق ایک سازگار فضا تیار کی، بلکہ مغرب زدہ مسلمانوں میں بھی اسلام کو بنظر استحسان دیکھنے کا جذبہ پیدا کر دیا۔

علامہ محمد اقبال (۱۸۷۸ـ۱۹۳۸)

جدید فلسفیانہ اسلوب میں اسلام کی جو سب سے سنجیدہ تعبیر ہندو پاکستان میں ہوئی وہ محمد اقبال نے کی، جن کا پاکستان میں اسلامی فکر پر خاصا اثر ہے۔

اقبال سیالکوٹ (پنجاب) میں ۱۸۷۸ میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم سیالکوٹ اور لاہور میں پائی۔ ۱۸۹۹ میں انہوں نے گورنمنٹ کالج سے ایم اے (فلسفہ) کا امتحان امتیاز کے ساتھ پاس کیا۔ کچھ عرصہ تعلیم و تدریس میں مصروف رہنے کے بعد ۱۹۰۵ء میں وہ انگلستان چلے گئے اور وہاں فلسفے میں اعلیٰ ترین امتحان انگلستان کی کیمبرج اور جرمنی کی میونک یونیورسٹیوں سے پاس کیے۔ پی ایچ ڈی کے لیے جو مقالہ انہوں نے لکھا وہ ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا'' کے موضوع پر تھا۔ تین سال بعد وہ لاہور واپس آ گئے اور یہاں وکالت کا پیشہ اختیار کیا۔ یورپ میں ان کو تین چیزوں نے متاثر کیا۔ یورپی زندگی کی قوت

حیات اور ان کا متحرک ہونا (dynamism)' انسان کے سامنے بے پایاں امکانات کا موجود ہونا اور سرمایہ دارانہ معاشرے کا انسانی روح پر ایسا اثر جو اسے شرف انسانیت سے محروم کر دے۔ یہ جو آخری مشاہدہ تھا اس نے اقبال کا اسلام کے بارے میں یہ ایمان مستحکم کر دیا کہ اخلاق اور روحانی آئیڈیل کے طور پر اسلام کا درجہ بہت اونچا ہے' چنانچہ انہوں نے اپنی مشہور کتاب ''اسلام میں مذہبی فکر کی تعمیر نو''(۱) میں اس آئیڈیل کے حق میں اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ اقبال کے نزدیک مذہب فلسفے کا مخالف نہیں ہے' جیسا کہ غزالی' ابن تیمیہ اور دوسرے لوگ سمجھتے تھے' بلکہ وہ اس کلی تجربے کی روح ہے جس سے فلسفہ بحث کرتا ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن علم اور فکر و تدبر پر بہت زور دیتا ہے۔ تاہم اقبال ایک طرف عقل پر بہت زیادہ اعتماد کرنے کو بھی صحیح نہیں سمجھتے' جس کا اظہار ابن رشد اور معتزلہ نے کیا تھا اور دوسری طرف وہ غزالی کے خلافِ عقل رویے اور تشکیک کو بھی قبول نہیں کرتے۔

اقبال کے نزدیک قرآن کا کائناتی نظریہ ایک ایسی مخلوق حقیقت کا ہے جس میں واقعی اور مثالی باہم مل جاتے ہیں اور جو ایک مختلف قسم کا عقلی نمونہ پیش کرتی ہے۔ تاہم اس نظریے کی رو سے یہ کائنات کوئی بلاک نہیں ہے یا کوئی بنی بنائی شئی مصنوع' بلکہ یہ ایک ایسی کائنات ہے جو زمان اور مکان کے وسیع پھیلاؤ کے سامنے اپنے آپ کو مکمل کرتی رہتی ہے اور جس میں بنی نوع انسان خدا کے ساتھ مل کر مصروف عمل ہوتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ یونانی فلسفے کے خلاف مسلم فکر کے ردعمل کے پیچھے یہ خواہش تھی کہ حقیقت کے ٹھوس ہونے کا اثبات کیا جائے۔ اس کے تجرباتی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے! اس چیز نے آگے چل کر استقرائی (inductive) طریقے کو جنم دیا اور اس سے جدید یورپی سائنس کا عروج ممکن ہوا۔ اس لیے کہ یہ روجر بیکن ہی تھا جس نے مغرب میں استقرائی طریقے کو متعارف کرایا تھا اور خود اسے سب سے پہلے عرب مسلم فلاسفہ نے اس سے متعارف کرایا تھا۔ تاہم اقبال جدید یورپی فکر کے بعض مابعدالطبیعیاتی پہلوؤں کے ساتھ بھی کافی ہمدردی رکھتے ہیں جیسا کہ برگسان کی ''حیات بخش قوت محرکہ'' (Vital Impetus) ہیگل کی ''مطلق خودی'' (Absolute ego) اور وائٹ ہیڈ کی ''پروسس فلاسفی'' جو کہ استقرائی یا تجربی ہونے سے کوسوں دور ہیں اور جنہیں وہ حقیقت کی ماہیت کی تعبیر کرتے ہوئے استعمال کرتے ہیں اور

1- Reconstruction of Religious Thought in Islam.

جو ان کے خیال میں قرآن کے اندر موجود ہیں۔

قطع نظر اس سے کہ اقبال کی اس تعبیر سے اتفاق کیا جا سکتا ہے یا نہیں! یہ بات اہم ہے کہ اقبال ان چند جدید مسلم فلاسفہ میں سے ہیں جو مغربی فلسفیانہ مقولات (Categories) کا قرآن کی تعبیر پر اطلاق کرنے کو تیار ہیں۔ اپنے علم کے وسیع الاطراف ہونے کے باوجود اقبال کسی حد تک انتخابی رہتے ہیں اور قرآن کے نظریہ کائنات کے بارے میں ان کی مجموعی تعبیر روایتی مفسروں کی تعبیرات کے ساتھ ہمیشہ مطابقت نہیں رکھتی۔

فکر اقبال کی اہم کتاب "مذہبی فکر کی تعمیر نو" کو پڑھ کر جو پہلا ردعمل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں بہت زیادہ موضوعات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو اقبال کی وسعت مطالعہ اور ان کی دلچسپیوں کا پھیلاؤ ہے' لیکن ایک وجہ اس کی یہ بھی ہے کہ علم کی ترقی جو افکار سامنے لائی ہے ان کے بارے میں اقبال نے اپنے ردعمل کا اظہار ضروری جانا ہے اور ساتھ ہی اس مسلم دانشور کے لیے جو اسلام سے بیگانہ ہو رہا تھا یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ قرآن کی ایک روشن خیال تعبیر یہ حقیقت سامنے لائے گی کہ قرآن ہمارے زمانے کے تمام بنیادی مسائل کو پوری طرح سمجھتا اور ان کی وضاحت کرتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ کتاب میں تمام ممکن ذرائع سے مغرب کے سائنس دانوں اور فلاسفہ نیز ماضی کے مسلم علماء کی تحریروں سے چن چن کر ہر طرح کے خیالات جمع کیے گئے ہیں' یہ بتانے کے اس واضح مقصد کے ساتھ کہ ان لوگوں کی آراء اس لیے صحیح ہیں کہ وہ قرآن کے مطابق ہیں' یا اس لیے غلط ہیں کہ وہ قرآن کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتیں۔ کتاب میں جو قرآن کے اقتباسات دیے گئے ہیں وہ بعض موقعوں پر بے محل لگتے ہیں یا ان میں ایسے معانی داخل کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کے وہ متحمل نہیں ہیں۔ پھر کتاب کا اسلوب اور عبارت ایسی ہے کہ ایسا شخص جسے مغربی فکر و فلسفہ سے کافی بنیادی واقفیت نہ ہو' وہ اس میں دیے گئے دلائل کو نہیں سمجھ سکتا اور جس شخص نے کتاب میں زیر بحث مسائل پر غور و فکر کیا ہے یا اس نے اس ضمن میں مطالعہ کیا ہے اسے محسوس ہو گا کہ ان مسائل پر دیے گئے دلائل ناکافی ہیں۔ پھر جو چیلنج ابتدا میں مسلمانوں کو دیا گیا کہ وہ اسلام کے معیاروں کے مطابق اپنی زندگی کی تعمیر نو کریں وہ آخر میں آ کر یہ پرجھجک اقرار بن کے رہ جاتا ہے کہ کسی نہ کسی جگہ تبدیلی ضروری

جانی چاہیے، لیکن اس معاملے میں زیادہ جرأت کی بہ نسبت احتیاط بہتر ہے۔

اقبال کی یہ رائے بہت اہم ہے کہ اسلام کے قانونی مآخذ میں "اجماع" (concensus) کو بحال کرنا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلم قانون کوئی ناقابل تغییر چیز نہیں ہے۔ اجتہاد کے طریقے کو اپنا کر اسے جدید معاشرے کی ضروریات کے مطابق تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ شریعت کو جو فقہی مسلکوں میں جامد کر دیا گیا وہ ایک مصنوعی صورت حال ہے۔ جس کا مداوا اجتہاد کے واسطے سے اسلامی قانون کے تین دوسرے مآخذ تک واپس پہنچنے سے ہو سکتا ہے یہ مآخذ ہیں: قرآن جسے اس زمانے کے بدلے ہوئے حالات کے مطابق پڑھنا اور اس کی تفسیر کرنا چاہیے اور حدیث، جسے خوب سوچ سمجھ کر قانون کا ماخذ بنانا چاہیے اور اجماع! اجماع، جسے ماضی میں علماء کا خاص استحقاق قرار دیا جاتا رہا۔ دور حاضر میں اسے سرسید احمد خاں اور چراغ علی جیسے جدیدیت پسندوں نے رد کر دیا تھا۔ لیکن اقبال نئے حالات میں اسے اسلام کی اہم ترین قانونی سند سمجھتے ہیں۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ یہ اجماع ایک انقلابی معنی میں ہونا چاہیے، یعنی بطور ایک اتفاق (Concensus) کے جو اسلامی ریاست کی حکومت کے پارلیمانی نظام کے ذریعے سے حاصل ہو۔

اوپر آپ نے دیکھا کہ اقبال نے بھی اپنے پیش رو متکلمین کی طرح عقل و نقل میں تطبیق کرنے کی کوشش کی۔ اخوان الصفاء اور دوسرے باطنیہ کی طرح ان کو بھی اس بات کا احساس تھا کہ اگر نصوص کے ظاہری معانی پر اکتفا کیا گیا تو مذہبی عقائد و شعائر کی مفاہمت جدید فلسفے اور سائنس کے ساتھ نہیں کی جا سکے گی۔ چنانچہ انہوں نے ظاہری معانی سے اعراض کیا اور ان کی حسب منشا تاویل کر کے ان کی مطابقت آئن شٹائن، برگساں، فشٹے، الگوینڈر اور جیمز وارڈ وغیرہ کے افکار و نظریات سے کرنے کی کوشش کی۔

اقبال نے یورپ سے لوٹ کر نظریۂ خودی پیش کیا۔ جب ان کے ناقدین نے کہا کہ یہ نظریہ جرمن فلسفی فشٹے سے ماخوذ ہے تو انہوں نے کہا "میرا دعویٰ ہے کہ اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار اور مشاہدات سے ماخوذ ہے۔" لیکن یہ دعویٰ محل نظر ہے اور خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق خودی کے فلسفے کی تاسیس میں جو اشعار ہیں وہ فشٹے سے ماخوذ ہیں۔ دراصل اقبال فشٹے کے تتبع میں خودیٔ مطلق کے قائل ہیں جس سے تمام خودیوں کا صدور ہو رہا ہے اور جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ فرینک تھلی نے فشٹے کے اس

نظریے کونہایت جامع انداز میں پیش کیا ہے:

> "فشٹے کے ہاں حقیقت کلیہ خودی پر مبنی ہے' خودی کے علاوہ کسی شے کا وجود نہیں ہے۔ بحیثیت خود فعال ہونے کے خودی کو مزاحمت اور مخالفت کی ضرورت ہے' جس کیخلاف وہ کشمکش کر سکے اور اس طرح اپنی ذات کا شعور اور اپنی آزادی اس پر آشکار ہو جائے۔ فشٹے خودی سے انفرادی خودی مراد نہیں لیتا' بلکہ مجرد خودی مراد لیتا ہے جو آفاقی اور ہمہ گیر ہے۔ اسے وہ مطلق خودی کا نام دیتا ہے۔ تمام خودیوں کا ظہور مسلسل و متواتر مطلق خودی سے ہو رہا ہے۔"

چنانچہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ فشٹے کی الٰہیات میں وجود مطلق کی ماہیت مجرد خودی ہے جو فعال ہے اور کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اس مطلق خودی سے انفرادی خودیوں کا صدور ہو رہا ہے۔ مطلق خودی کو اپنی فعالیت کی مشق کے لیے مزاحمت کی ضرورت ہے' اس لیے وہ "غیر خودی" کو پیدا کرتی ہے اور کشمکش کا آغاز ہوتا ہے۔ یہی مطلق خودی انفرادی خودی میں نفوذ کر کے اسے عالم مادی کیخلاف جدوجہد پر آمادہ کرتی ہے۔ اقبال نے یہی خیالات من وعن اپنی شاعری اور خطبات میں پیش کئے ہیں۔

یہ مسلم ہے کہ اقبال اوائل شباب میں وحدت الوجود کے قائل تھے اور وجودی صوفیہ کی طرح نفئ ہستی اور فنا فی للہ پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کے ساتھ وہ فلاطینوس کی طرح حسن ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری خیال کرتے تھے۔ قیام مغرب کے دوران میں وہ اہل مغرب کی مادی ترقی اور ان کے بے پناہ علمی ذوق اور ولولے سے بے حد متاثر ہوئے اور اس کے ساتھ ملل اسلامیہ کی عالمگیر زبوں حالی اور پس ماندگی نے بھی انہیں مضطرب کیا۔ ان کے اس ذہنی و ذوقی انقلاب کا اثر ان کے فکر و نظر پر بھی گہرا ہوا اور وہ شاعری کی طرح فلسفے کو بھی تجدید و اصلاح کا ایک وسیلہ سمجھنے لگے۔ اس زمانے میں مثالیت پسند فشٹے' ارادیت پسند شوپنہار' روحیتی کثرت پسند جیمز وارڈ' بطلی حریتی نٹشے' ارتقائی تخلیق کے ترجمان برگساں اور ارتقائے بروز کے شارحین کے افکار و نظریات ہر کہیں شائع ہو رہے تھے اور کلیسائے روم انہیں اپنے عقائد و شعائر کی تصدیق و توثیق کے لیے بروئے کار لا رہا تھا۔ اقبال نے بھی ان فلاسفہ کے نظریات کی روشنی میں اسلامی علم کلام کو ازسرنو

مرتب کرنے پر کمر باندھی۔

جہاں تک تصور ذات باری کا تعلق ہے۔ اقبال فلاسفۂ ارتقاء کے سریانی (Immanentist) نظریے سے متاثر ہوئے۔ پھر انہوں نے برگساں سے تخلیقی ارتقا کا نظریہ اخذ کر کے اس کی اپنے مذہب کے نقطۂ نظر سے متکلمانہ ترجمانی کی۔ اس کے ساتھ وہ ارتقائے بروزی(Emergent Evolution) سے بھی متاثر ہوئے۔ اس نظریے کے شارحین لائڈ مارگن اور الگزینڈر کا خیال ہے کہ ارتقا کا عمل مسلسل اور لامتناہی ہے اور کسی خاص نقطے پر پہنچ کر اس کے رک جانے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مادے سے حیات کا ارتقاء ہوا ہے' حیات سے ذہن انسانی کا' اور ذہن انسانی سے یہ عمل یزدانیت کی طرف پیش قدمی کر رہا ہے۔ برگساں اور الگزینڈر کے افکار میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں نظریے متصوفانہ اور سریانی ہیں۔

چنانچہ اقبال اپنے فکر و نظر کے کسی دور میں بھی ماورائی(Transcendentalist) نہیں تھے۔ شروع شروع میں وہ وجودی سریانی تھے۔ بعد میں ارتقائی سریانی ہو گئے۔ اپنے خطبات میں انہوں نے ذات باری کا یہی سریانی تصور پیش کیا ہے۔ اقبال کے اس سریانی تصور ذات باری پر دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ سریان کا تصور لازماً غیر شخصی ہوتا ہے جس سے مذہب کے شخصی تصور ذات باری کی نفی ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ اگر کائنات ہر لحہ ارتقاء پذیر ہے اور اس ارتقاء کا باعث ذات باری ہے جو اس میں جاری و ساری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات باری ناقص ہے' جسے ارتقاء کے مراحل طے کرنے کی ضرورت ہے۔ اقبال اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ''حقیقت مطلقہ'' جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ''انائے مطلق'' ہے۔ لیکن ذات باری کے مذہبی تصور کیلئے یہ ضروری ہے کہ خدا کائنات سے ماورا ہو اور شخصی ہو۔ انائے مطلق کا یہ نظریہ فشٹے سے ماخوذ ہے۔ اقبال نے صرف اتنا کیا کہ فشٹے کے تتبع میں ذات احد کو انائے مطلق کا نام دے دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمہ گیر روحیت کے تمام نظریے ذات باری کے شخصی تصور کی نفی کرتے ہیں۔

دوسرے اعتراض کے جواب میں برگساں کے نظریۂ مرور محض (Duration) کی حسب منشا ترجمانی کرتے ہوئے اقبال اپنے سریانی نظریے کا اثبات کرنا چاہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر ''انائے مطلق'' .... یہ نام فشٹے سے مستعار لے کر خدا کو دیا گیا ہے

.........کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو وہ معطل اور لاشے ہو کر رہ جائے گی' کیونکہ تغیر وتخلیق لازم و ملزوم ہیں۔

اقبال اور نظریۂ وحدت الوجود

وحدت وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ خالصۃً آریائی ہے۔ عفیفی نے اپنی محققانہ کتاب ''محی الدین ابن عربی'' میں ثابت کیا ہے کہ ابن عربی رسائل اخوان الصفاء کے واسطے سے فلاطینوس کے افکار و نظریات سے متاثر ہوئے تھے۔ چونکہ تنزیہ و ماورائیت کے تصورات سامی النسل اقوام کے مزاج عقلی میں رچے بسے ہوئے تھے' اس لیے محی الدین ابن عربی کے سریانی اور وجودی نظریے کی عرب ممالک میں شدید مخالفت کی گئی۔ شام میں ابن تیمیہ' ابن القیم' ذہبی وغیرہ نے اور نجد میں محمد بن عبدالوہاب نے ابن عربی پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ اس کے برعکس ایران اور ہندوستان کی آریہ نژاد اقوام میں ابن عربی کے افکار کو حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی۔ چنانچہ جب اقبال نے یورپ سے لوٹ کر حافظ شیرازی کی مخالفت میں اشعار لکھے تو ملک بھر میں احتجاج کی لہر دوڑ گئی' اور اقبال کو وہ اشعار مثنوی ''اسرار ورموز'' سے حذف کرنا پڑے۔

ویدانت' اشراقیت اور ابن عربی کے وحدت وجود میں بنیادی اصول اور قدریں مشترک ہیں۔ تینوں نظریے احدیت (Monism) کے ترجمان ہیں۔ اس کا مطلب ہے کہ وہ کائنات میں صرف ایک ہی اصل الاصول کے قائل ہیں۔

احدیت کے تینوں نظریات سریانی ہیں۔ شنکر کا برہمن' فلاطینوس کی ذات محض اور ابن عربی کی ذات مطلق کائنات سے ماوراء نہیں' بلکہ اس کے مظاہر وشؤون میں جاری و ساری ہے۔

شیخ محی الدین ابن عربی صفات کو ذات کا عین سمجھتے ہیں' چنانچہ وحدت وجود کے اثبات میں ان کا استدلال یہ تھا:

صفات ذات کی عین ہیں
کائنات صفات کی تجلی ہے
چونکہ صفات عین ذات ہیں

اس لئے کائنات بھی عین ذات ہے

اقبال کو دو واسطوں سے وحدت وجود یا ہمہ اوست کا نظریہ ذہنی اور ذوقی میراث میں ملا تھا۔ ایک تو وہ برہمن نژاد تھے اور سریان کا تصور صدیوں سے ان کے آباء و اجداد کے ذہن و عقل میں نفوذ کر چکا تھا' اور دوسرے ان کے والد ایک صاحب کشف و حال صوفی تھے' جن کے احوال و کرامات کا ذکر اقبال اپنے دوستوں میں کیا کرتے تھے۔

اس زمانے میں وہ اثبات خودی کی بجائے نفیٔ ہستی کے قائل تھے جو وحدت وجود' نوفلاطونیت اور ویدانت کا ایک بنیادی تصور ہے:

نفیٔ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا   لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

اقبال اس دور میں وحدت وجود کے قائل تھے' اس لیے ابن عربی اور رومی کی طرح خدمت خلق اور ہمدردیٔ انسانی کو حسنِ اخلاق کا جوہر سمجھتے تھے' اور اس بات کے آرزومند تھے کہ تمام نوع انسان کو اپنی قوم' اور سارے جہاں کو اپنا وطن سمجھنے لگیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ ''مابعد الطبیعیات ایران'' لکھنے کے بعد اقبال کے خیالات و عقائد میں نمایاں تغیر رونما ہونے لگا۔ یہ تغیر کیوں اور کیسے رونما ہوا' اس کے متعلق شواہد موجود نہیں ہیں۔ یہ البتہ یقینی ہے کہ قیام یورپ کے اواخر میں اقبال مسلم اقوام و ملل کی ہمہ گیر پس ماندگی اور زبوں حالی کے اسباب و عوامل پر اکثر غور و خوض کرتے رہتے تھے۔ انہی ایام میں انہیں جرمن فلاسفہ فشٹے اور نیٹشے کو بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ نپولین سے شکست کھائی ہوئی قوم میں جوشِ کردار اور جذبۂ عمل پیدا کرنے کیلئے فشٹے نے اپنے مشہور ''خطبات'' لکھے تھے۔ اقبال نے بھی فشٹے کے تتبع میں اقوام اسلامیہ کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کا عزم صمیم کیا۔ چنانچہ اقبال کا نظریۂ خودی فشٹے ہی سے مستعار ہے۔ اس کے بعد اقبال نے اپنی شاعری کو تجدید ملت کیلئے وقف کر دیا۔ انہوں نے ''مابعد الطبیعیات ایران'' خالص فلسفیانہ انداز میں لکھی تھی' لیکن اس کے بعد ان کے افکار پر متکلمانہ رنگ غالب آ گیا۔

بہرحال اقبال نے وجودی صوفیہ اور ان کے افکار و آراء کے خلاف پرجوش جہاد کا آغاز کیا۔ ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا اور حافظ شیرازی کو ''فقیہہ ملت میخوارگاں'' کا لقب دے کر کہا

ہوشیار از حافظ صہبا گسار   جامش از زہر اجل سرمایہ دار

حافظ شیرازی کے ساتھ یونانی فلسفی، افلاطون پر بھی طنز و تعریض کا آغاز کیا اور اسے ''گوسفند قدیم'' کا لقب بخشا۔

راہب اول فلاطون حکیم   از گروہ گو سفندان قدیم

گوسفندے در لباس آدم است   حکم او برجان صوفی محکم است

مقام حیرت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ و فلاسفہ کی سخت مخالفت کی، لیکن مولانا جلال الدین رومی کو، جو وحدت وجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں، نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا، بلکہ ان کو اپنا پیرومرشد بھی تسلیم کرلیا، اور خود مرید ہندی کے نام سے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔

پروفیسر محمد شریف ''جمالیات اقبال کی تشکیل'' میں کہتے ہیں۔

''اقبال مابعدالطبیعیات میں تو بطلی حریتی بن گئے اور اسلام کو از سرنو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش انہیں ستانے لگی۔ انہوں نے رومی کو اپنا پیرومرشد قرار دے لیا، اور ان کی مثنوی کے ان تمام حصوں کو نظرانداز کر دیا جن کی وحدت الوجودی تعبیر بھی ممکن ہوسکتی تھی۔''

خود اقبال نے دیباچہ ''پیام مشرق'' میں مولانا روم کے ہمہ اوستی ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دینے کے بعد شیخ کے ایک پیرو اور متبع کو اپنا پیرومرشد کیوں منتخب کیا؟ اقبال کے بعض شارحین نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن بات پوری طرح بن نہیں سکی۔

ان تصریحات سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ مولانا جلال الدین رومی کے جدوجہد، ارتقاء اور عشق کے تصورات ان کی نوفلاطونی الہیات سے متبادر ہوئے ہیں۔ انہیں معاصر فلسفہ کے حیاتیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افکار سے تطبیق دینا متکلمانہ چیرہ دستی ہے۔ غالباً اقبال برگساں، لائیڈ مارگن، الیگزینڈر، جیمز وارڈ وغیرہ کی خوشہ چینی کا اعتراف کرنا مشرقی علوم و معارف کے لیے سبکی کا باعث سمجھتے تھے، اس لئے ان کے نظریات کو رومی سے منسوب کر کے انہیں اپنے پیرومرشد کا اجتہاد قرار دیا ہے۔

اقبال اپنی شاعری کے پہلے دور میں جو قیام مغرب کے اوائل تک محیط ہے، وحدت وجود کے شارح اور نوفلاطونی صوفی تھے۔ جب انہوں نے احیاء اور تجدید ملت کا بیڑا اٹھایا تو وہ ہمہ اوست کی مخالفت کرنے لگے۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اقبال مرتے دم تک وحدت الوجود اور سریان کے مخالف رہے لیکن یہ عدم تدبر کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اواخر عمر میں وحدت الوجود کی طرف دوبارہ رجوع لانے پر مجبور ہو گئے تھے۔ چنانچہ خطبات مدراس میں انہوں نے واشگاف انداز میں سریان کی حمایت کی، اور اسی تصور پر اپنی الٰہیات کی عمارت استوار کی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں میں ایسے مردان مومن کے ظہور کے آرزو مند تھے جو ملت اسلامیہ کی عظمت رفتہ کو بحال کرنے کی کوشش کریں۔ اس کیلئے یہ ضروری تھا کہ مسلمانوں کو یقین دلایا جاتا کہ ذات باری تعالیٰ بھی ان کوششوں میں شریک ہے۔ خدا کے ماورائی تصور کو وہ تعطل و جمود پر محمول کرنے لگے تھے۔ یعنی ان کا خیال یہ تھا کہ اگر خدا کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کو مسلمانوں کی کاوشوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اس لئے اقبال نے ارتقائے تخلیقی اور ارتقائے بروزی کے ترجمانوں کی طرح ذات باری تعالیٰ کو کائنات میں جاری و ساری ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یاد رہے کہ صوفیہ وجودیہ بھی ذات خداوندی کے سریان کے قائل ہیں۔ اس لئے جہاں تک سریان کا تعلق ہے۔ اقبال اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی الٰہیات میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔ دونو سریان کے ساتھ ساتھ ماورائیت کا بھی دم بھرتے ہیں، لیکن فی الحقیقت دونوں سریان محض کے قائل ہیں۔ اتنا فرق ضرور ہے کہ ابن عربی کی الٰہیات میں ذات باری کا تصور بحیثیت ایک ذات مطلق و اکمل کے ہے، اور الیگزینڈر اور اقبال کے سریان میں ذات باری کائنات کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منازل طے کر رہی ہے۔

سریان کے علاوہ اقبال کے اس ذہنی انقلاب کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ منصور حلاج، ابن عربی اور دوسرے صوفیہ وجودیہ کے متعلق ان کے نظریے میں نمایاں تبدیلی رونما ہو جاتی ہے۔ حلاج کو پہلے وہ گردن زدنی کہتے تھے، اب صوفی شہید کہنے لگے۔ اسی طرح خطبات میں انہوں نے کھلے الفاظ میں ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کو تسلیم کیا۔

ان حقائق و شواہد سے اس امر کا ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا، اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر ہی ہوا۔

☆☆☆☆☆

کتابیات

عربی

۱- تاریخ الفکر العربی الی ایام ابن خلدون	عمر فروخ
۲- تاریخ الفلسفۃ فی الاسلام ت-ج-دی بور	تعریب: محمد عبدالہادی ابوزیدہ
۳- فجر الاسلام	احمد امین
۴- ضحیٰ الاسلام	احمد امین
۵- اخوان الصفاء	عمر فروخ
۶- اخوان الصفاء	دکتور جبور عبدالنور
۷- حقیقۃ اخوان الصفاء	زکریا تامر
۸- رسائل اخوان الصفاء (۴ اجزاء)	
۹- الکندی	یوحنا قمر
۱۰- الفارابی (جزآن)	یوحنا قمر
۱۱- الشیخ الرئیس ابن سینا	عباس محمود العقاد
۱۲- الغزالی (جزآن)	یوحنا قمر
۱۳- ابن طفیل	یوحنا قمر
۱۴- ابن رشد	عباس محمود العقاد

اردو

۱۔ روایات فلسفہ	علی عباس جلال پوری
۲۔ عام فکری مغالطے	علی عباس جلال پوری
۳۔ اقبال کا علم کلام	علی عباس جلال پوری
۴۔ حکمائے اسلام (دو حصے)	مولانا عبدالسلام ندوی
۵۔ تاریخ فلاسفہ اسلام محمد لطفی جمعہ	ترجمہ: ڈاکٹر میر ولی محمد
۶۔ تاریخ فلسفہ یونان	ڈاکٹر نعیم احمد
۷۔ فلسفے کی ماہیت	ڈاکٹر نعیم احمد
۸۔ مسلم فلسفہ	ڈاکٹر عبدالخالق، پروفیسر یوسف شیدائی
۹۔ سرگزشت فلسفہ (دو حصے)	ڈاکٹر نصیر احمد ناصر
۱۰۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ	

English

1. *A Critical History of Greek Philosophy*:	W.T. Stace
2. *Outlines of the History of Greeek Philosophy*:	Edward Zeller
3. *World Civilizations*:	Burns and Others
4. *A History of Muslim Philosophy (2nd) Edition*:	M.M. Sharif
5. *Studies in Muslim Philosophy*:	M. Saeed Sheikh
6. *Muslim Thought: Its Origins and Achievements*:	M.M. Sharif
7. *A History of Islamic Philosophy*:	Majid Fakhry
8. *The History of Philosophy in Islam*:	T.J. De Boer
9. *Islamic Thought and Its Place in History*:	De Lacy O'leary
10. *Islamic Philosophy and Theology*:	W.Montgomery Watt
11. *Islamic Modernism in India and Pakistan*:	Aziz Ahmad
12. *An Intellectual History of Islam in India*:	Aziz Ahmad
13. *Studies in Islamic cultures in the Indian Environment*	Aziz Ahmad
14. *Indian Muslims*:	Mohammad Mujib
15. *Modern Islam in India*	W. Cantwell Smith

محمد کاظم

محمد کاظم پاکستان کے معروف اور ممتاز اہل قلم ہیں۔ پاکستانی اور عالمی ادب کے وسیع مطالعے کے ساتھ عربی ادب اور اسلامی فکر و فلسفہ آپ کا خاص موضوع ہے۔ آپ پیشے کے اعتبار سے انجینئر ہیں۔ واپڈا میں اڑتیس سال مختلف عہدوں پر خدمات انجام دینے کے بعد ۱۹۸۷ میں جنرل مینجر کے عہدے سے ریٹائر ہوئے۔

اسلامی علوم سے رغبت کی بنا پر آپ نے عربی کی تعلیم حاصل کی اور ۱۹۶۶ میں پنجاب یونیورسٹی سے ایم اے عربی کیا۔ لیکن عربی زبان پر آپ کو جو قدرت حاصل ہے اس کی وجہ سے ایم اے کرنے سے پہلے ہی آپ نے اپنے طور پر مولانا مودودی کی متعدد کتابوں اور پمفلٹوں کا عربی میں ترجمہ کر لیا تھا۔ یہ تراجم شام اور عراق میں شائع ہوئے۔ آپ نے عربی میں طبع زاد مضامین بھی لکھے ہیں جو مراکش، الجزائر اور مصر کے رسالوں میں شائع ہوئے۔ آپ کی تصانیف میں 'مضامین۔ عربی ادب میں مطالعے "دامن کوہ میں ایک موسم" (جرمنی کا سفر نامہ) اور 'جنید بغداد' شامل ہیں۔

آپ نے مشعل کے لئے ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی دو کتابیں 'اسلام اور جدیدیت' اور 'قرآن کے بنیادی موضوعات' ترجمہ کی ہیں۔ آج کل آپ عربی ادب کی تاریخ پر کام کر رہے ہیں۔

MUSLIM FIKRO FALSAFA EHD BA EHD
(MUSLIM THOUGHT THROUGH THE AGES)

Muhammad Kazim

Publisher: **Mashal Books**
RB-5, Second Floor,
Awami Complex, Usman Block, New Garden Town,
Lahore-54600, Pakistan

Telephone & Fax: 042-5866859
E-mail: mashbks@brain.net.pk
http://www.mashalbooks.com

Title design: Studio Seven

Printers: Maktaba Jadeed Press, Lahore.

Price: Rs. 270/-